

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
TURMA ESPECIAL DE CHAPECÓ - MINTER

Susana Andréa Inácio Belfort

CONHECIMENTO TRADICIONAL INDÍGENA: revitalização de
expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e
da Aldeia Condá/SC

Dissertação submetida ao Programa
de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Mestre em Direito.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Thaís Luzia
Colaço

Florianópolis
2011

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

B428c Belfort, Susana Andréa Inácio

Conhecimento tradicional indígena [dissertação] :
revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng
da Terra Indígena Serrina/RS e da Aldeia Condá/SC /
Susana Andréa Inácio Belfort ; orientadora, Thaís Luzia
Colaço. - Florianópolis, SC, 2011.

169 p.: il., mapas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa
de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Índios Kaingang - Santa Catarina - Rio
Grande do Sul. 3. Índios Kaingang - Patrimônio
cultural. 4. Multiculturalismo. 5. Direito - Pluralismo. I.
Colaço, Thaís Luzia. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III.
Título

CDU 34



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
Campus Universitário – Trindade Caixa Postal 476
CEP: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
Fone: (48) 3721-9287 | Fax: (48) 3721-9733
<http://www.ppgd.ufsc.br/> E-mail: seccpgd@ccj.ufsc.br

CONHECIMENTO TRADICIONAL INDÍGENA: revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e da Aldeia Condá/SC

Susana Andréa Inácio Belfort

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Luiz Otávio Pimentel
Coordenador do PPGD

Profa. Dra. Thaís Luzia Colaço
UFSC - Orientadora

Profa. Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger
UFPeI - Membro

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer
UFSC - Membro

Florianópolis, 20 de outubro de 2011

Dedico este trabalho à guerreira
Kaingáng *Nĩvygsãnh* e aos meus dois
amores: Lendres e *Kãgfér*.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho reflete o esforço em visibilizar uma trajetória coletivamente construída na luta pela efetividade dos direitos indígenas, em especial junto ao Povo Kaingáng.

Em primeiro lugar, minha gratidão a *Topê*¹, por me conceder o sopro da vida e acompanhar diariamente minha caminhada.

Às lideranças tradicionais indígenas, que por sua experiência e trajetória de luta e resistência orientam e inspiram as atuais gerações que participam do movimento indígena nacional: Andila Kaingáng, Álvaro Tukano, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eliane Potiguar, Marcos Terena... Muito obrigada!

Meus agradecimentos aos Kaingáng, lideranças tradicionais, jovens, profissionais indígenas, especialmente aos professores indígenas, que certamente identificarão parte de sua atuação nestas páginas e, finalmente, aos *Kanhgág Kófa*²: *Garenh, Manhmur, Gare, Kasu e Kagnã*, pela história de vida e lições que têm proporcionado em sua atuação em prol do fortalecimento da cultura Kaingáng.

Aos parentes indígenas e colaboradores das organizações indígenas Instituto Kaingáng - INKA e Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual – INBRAPI, que se empenharam, e continuam se empenhando, para que essas instituições se tornem referenciais na proteção e promoção do patrimônio cultural indígena.

Com carinho agradeço à professora Thaís Luzia Colaço, minha orientadora, por assumir a orientação do presente trabalho e pelo apoio concedido à elaboração do mesmo. Não deve ser nada fácil orientar um trabalho a distância!

Por fim, minha gratidão aos meus pais, à minha família (especialmente às guerreiras Kaingáng) e ao meu esposo, Lendres, e ao meu filho, *Kāgfér*, por sua contribuição, compreensão e apoio incondicional, ao trabalho ao qual há anos venho me dedicando.

Inh my há ti!³

¹ Deus, na língua Kaingáng.

² Significa idosos Kaingáng, em Kaingáng.

³ Muito obrigada!

RESUMO

A legislação pátria possui um sistema específico de proteção à diversidade cultural derivado do princípio do multiculturalismo consagrado na Carta Magna de 1988. Todavia, a transformação da letra da lei em práticas referenciadas na livre-determinação dos Povos Indígenas, na valorização, promoção e proteção das diferentes expressões culturais ainda carece de avanços em sua implementação e se constitui em um desafio a ser enfrentado, embora exemplos exitosos, nesse sentido, existam e devam ser multiplicados, com a participação plena e efetiva dos Povos Indígenas. Neste sentido, a presente dissertação propõe o estudo da temática relacionada ao conhecimento tradicional indígena a partir do reconhecimento do multiculturalismo, em marcos jurídicos internacionais e, especialmente, na Constituição Federal de 1988, visando tecer contribuições à reflexão teórico-prática acerca da proteção dos direitos culturais e patrimônio cultural dos Povos Indígenas. Neste contexto, visa-se apresentar iniciativas ou boas práticas promovidas pelos *Kanhgág Kófa* (anciãos Kaingáng), em prol da revitalização de expressões culturais junto ao Povo Kaingáng. A exploração da temática se encontra embasada em referencial bibliográfico, como também em estudo de caso, amparado em relatos orais coletados no decorrer da atuação da autora junto aos *Kanhgág Kófa*.

Palavras-chave: Povos indígenas. Conhecimentos tradicionais. Patrimônio cultural. Multiculturalismo. Pluralismo jurídico.

ABSTRACT

The country legislation owns a specific system of protection to the cultural diversity, product of the beginning of multiculturalism enshrined in the Magna Carta 1988. However the transformation of letter of the law in practices reference in the free-determination of the Indian People, in the improving, promotion and protection of the different cultural expressions still need of progress in your implementation and challenge to be addressed although success examples, in this sense, there are and must be increased (multiply), with the complete and effective participation of the Indian People. In this sense, the present dissertation proposes the study of the theme related with the Indian Traditional knowledge since of the recognition of the multiculturalism capacity international legal, and, specially in the Federal Constitution of 1988 to theory-practic reflexion about the protection of the cultural laws and cultural heritage of the Indian People. In this context, it intends to introduce initiatives or good practices promotes by *Kanhgág Kófa* (old Kaingáng), in favour of the revitalization of cultural expressions near of Kaingáng People. The exploration of the theme find with emphasis in bibliographic referencial research as will one study of case, supported in oral accounts collected in the result of the acting of the author near the *Kanhgág Kófa*.

Key words: Indian people. Tradicional knowledge. Cultural heritage. Multiculturalism. Legal plural.

LISTA DE ANEXO

Anexo A: Portaria nº 177/2006 - FUNAI.....	158
Anexo B: Carta de São Luis do Maranhão - 06/12/2001	168

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: “Nossa terra em 1800”	88
Figura 2: “Nossa terra em 1856: 420.000 hectares”	89
Figura 3: “Nossa terra em 1911: 11.950 hectares”	90
Figura 4: Fachada do ponto de cultura “Centro Cultural <i>Kanhgág Jãre</i> ”	95
Figura 5: Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre.....	96
Figura 6: Andila Inácio - Coordenadora do Ponto de Cultura - recebendo o Prêmio Cultura Viva/2ª Edição/2007.	97
Figura 7: Garenh	99
Figura 8: Manhmur.....	100
Figura 9: Kagnãn.....	101
Figura 10: Kasu	102
Figura 11: Garé	103
Figura 12: II Seminário de Professores Indígenas e Lançamento do Projeto Ação Griô Nacional Terra Indígena Serrinha – Maio/2007	105
Figura 13: Capa e contracapa CD Grupo <i>Kanhgág Kanhró: Ëg Jag Mré Mũ Ki</i>	106
Figura 14: Seminário sobre acesso e proteção dos conhecimentos tradicionais e biodiversidade: consulta pública nº 02 Coxilha/RS - agosto/2007.....	106
Figura 15: <i>Kanhgág Kófa</i> : Preparo Comida Tradicional Maio/2010..	107
Figura 16: Contação de histórias ao redor da fogueira - Terra Indígena Serrinha – novembro/2009	107
Figura 17: Kagnãn e Pó Mág - Brincadeiras tradicionais Kaingáng ...	107
Figura 18: Kagnãn e Pó Mág - Brincadeiras e música com instrumentos tradicional Kaingáng	108
Figura 19: Kaingáng retirando taquara para confecção de cestaria - Terra Indígena Nonoai - janeiro/2008	111
Figura 20: Kaingáng retirando cipó para confecção de cestaria – Terra Indígena Nonoai - janeiro/2008	112
Figura 21: Cestaria Kaingáng janeiro/2008.....	112
Figura 22: Garé - Confecção Cestaria Kaingáng - janeiro/2008	113
Figura 23: Tecelagem <i>Rá Ror</i> - setembro/2009	114
Figura 24: Oficina de tecelagem - Terra Indígena Serrinha - outubro/2009	114
Figura 25: Oficina de tecelagem - Terra Indígena Serrinha	115
Figura 26: Tecelagem - Terra Indígena Serrinha	115

Figura 27: Tecelagem <i>Rá Téj</i> - setembro/2009	115
Figura 28: Pintura Corporal <i>Rá Téj</i> - Outubro/2009	116
Figura 29: Pinturas Corporais realizadas no decorrer da Oficina Preparatória ao X Jogos Nacionais dos Povos Indígenas - outubro/2009	116
Figura 30: Pinturas corporais atletas Kaingángda Terra Indígena Guarita, Nonoai e Serrinha.....	117
Figura 31: Acadêmica Kaingáng participa do III Caucus Indígena Internacional, com pintura corporal relacionada à sua metade: <i>Kamẽ</i>	118
Figura 32: Artesã Kaingáng representa grafismo em tela - Terra Indígena Serrinha – fevereiro/2011	118
Figura 33: Pannel com Grafismo <i>Rá Ror</i> (Moldura em Taquara) - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	119
Figura 34: Pannel com Grafismo <i>Rá Téj</i> (Moldura e Luminárias em Taquara) - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	119
Figura 35: Joféj - (Tela a óleo e tecelagem – Moldura taquara) - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	120
Figura 36: Grafismo <i>Rá Ror</i> em Tela - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	120
Figura 37: Grafismo <i>Rá Téj</i> em Tela - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	121
Figura 38: Sol e Lua - Sol (<i>Kamẽ</i> – Grafismo <i>Rá Téj</i>) e Lua (<i>Kanhru</i> – Grafismo <i>Rá Ror</i>) - Painéis em Mdf com trançados em cipó “Sol” e taquara “Lua” - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	121
Figura 39: Grafismo <i>Rá Téj</i> em Tela - Exposição Ëg Nén Sïnvĩ Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011	122
Figura 40: Frente do Convite e Programação <i>Kiki Han</i> (Festa do <i>Kiki</i>) – Aldeia Condá.....	140
Figura 41: Verso do Convite e Programação <i>Kiki Han</i> (Festa do <i>Kiki</i>) – Aldeia Condá.....	140
Figura 42: Aldeia Condá realiza o ritual do <i>Kiki</i>	141

LISTA DE ABREVIATURAS

CF - Constituição Federal de 1988

CDB - Convenção sobre Diversidade Biológica

CGEN - Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CONVENÇÃO 169 da OIT - Convenção 169 de 1989, da Organização
Internacional do Trabalho, Relativa aos
Povos Indígenas e Tribais em Países
Independentes

DRIPS - Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos
Indígenas

EI - Estatuto do Índio

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional da Saúde

INPI - Instituto Nacional de Propriedade Industrial

OMPI - Organização Mundial da Propriedade Intelectual

ONU - Organização das Nações Unidas

ONG - Organização Não-Governamental

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

TI - Terra Indígena

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência
e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 O PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS	26
1.1 DAS POLÍTICAS GOVERNAMENTAIS DE EXTERMÍNIO E ASSIMILACIONISMO DOS POVOS INDÍGENAS AO MULTICULTURALISMO NO ESTADO BRASILEIRO	30
1.2 INSTRUMENTOS LEGAIS DE PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL.....	46
1.3 USO INDEVIDO DO PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA	59
2 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS POVOS INDÍGENAS	62
2.1 PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO ÂMBITO DO DECRETO Nº 3551/2000: REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL.....	67
2.2 PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE - MEDIDA PROVISÓRIA 2.186 DE 2001	69
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO ÂMBITO DO SISTEMA DE PROPRIEDADE INTELECTUAL.....	71
3 A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DO POVO KAINGÁNG	75
3.1 POVO KAINGÁNG: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONTEMPORÂNEOS.....	78
3.2 TERRA INDÍGENA SERRINHA: A LUTA PELA (RE)DEMARCAÇÃO DA TERRA TRADICIONAL.....	85
3.2.1 Centro cultural <i>Kanhgág Jãre</i>	93
3.2.2 <i>Kanhgág Kófa</i> : memória viva dos conhecimentos tradicionais Kaingáng.....	98
3.2.3 <i>Êg Rú</i> – Nossas Marcas	109
3.3 ALDEIA CONDÁ: A LUTA POR UM NOVO <i>EMÃ</i>	122
3.3.1 Revitalização do ritual do <i>Kiki</i>	132

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS.....	146
ANEXO	157

INTRODUÇÃO

A globalização é um fenômeno da contemporaneidade que tem afetado diferentes culturas ao redor do mundo. A circulação de informações em velocidade digital confronta os métodos tradicionais de transmissão de informações e o avanço do desenvolvimento tecnológico estimula a ampliação dos mercados de consumo a bens e serviços aos quais nem todos os povos do mundo têm acesso equitativo.

Por outro lado, o cenário jurídico global tem revelado preocupação com a proteção da diversidade cultural, refletida na criação de marcos legais específicos, no fomento da cooperação internacional voltada à implementação desses marcos em nível nacional e a criação e divulgação de datas comemorativas dessa diversidade. São exemplos a celebração da Segunda Década Internacional dos Povos Indígenas (2005-2014), as comemorações do Dia Mundial da Diversidade Cultural para o Diálogo e o Desenvolvimento, celebrado em 21 de maio e do Dia Internacional dos Povos Indígenas, festejado em 9 de agosto. São manifestações culturais que envolvem cerca de 5.000 Povos Indígenas, com uma população de 370 milhões de pessoas distribuídas em mais de 70 países.

No contexto da diversidade cultural, o Brasil ocupa uma posição significativa na América Latina: os Povos Indígenas Brasileiros, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2010, reúnem mais de 800.000 pessoas (representando 0,4% do total da população brasileira), distribuídos entre 683 Terras Indígenas e algumas áreas urbanas, que integram 241 povos falantes de 180 línguas. Essa população não totaliza 1% da população brasileira, todavia o grupo detém direitos significativos sobre 13% do território nacional, nos quais estão situados recursos hídricos, florísticos, faunísticos e minerais que têm despertado o interesse de segmentos econômicos que ameaçam a sobrevivência física e cultural da sociodiversidade indígena no Brasil.

A megabiodiversidade brasileira mantém estreita relação de dependência com a diversidade sócio-cultural. Esta, porém, encontra-se ameaçada pelo avanço sobre os recursos naturais existentes nas terras e águas tradicionais ocupadas pelos Povos Indígenas. Dessa forma, a sobrevivência física e cultural dos Povos Indígenas está ligada à preservação de suas culturas e territórios tradicionais.

Os Povos Indígenas do Brasil vivenciam atualmente situações de restrição no que diz respeito aos espaços de constituição e recriação do conjunto dos aspectos étnico-culturais que as caracterizam, resultado da

histórica e constante expropriação de seus territórios indígenas. A situação não se mostra de maneira diferente em relação à realidade vivenciada pelo Povo Indígena Kaingáng, ao qual pertence a autora, predominante na Região Sul do Brasil, no interior dos Estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul de São Paulo. O Povo Kaingáng corresponde, demograficamente, ao primeiro Povo Indígena pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê e um dos cinco maiores Povos Indígenas do território brasileiro, destacando-se pela resistência frente ao longo tempo de contato com a sociedade envolvente, que refletiu não somente na expropriação de significativa parcela de seus territórios tradicionais, mas também na exploração indevida dos seus conhecimentos tradicionais.

A análise superficial do mapa das terras indígenas brasileiras demonstra o grau de exclusão e violação de direitos dos Povos Indígenas localizados fora dos limites da Amazônia Legal. Os Kaingáng constituem um dos grandes Povos Indígenas do país, entretanto habitam em terras indígenas ambientalmente degradadas, as quais não asseguram a reprodução física e cultural segundo os usos e costumes Kaingáng, além de esse contexto representar reduções de seus vastos territórios ancestrais. A erosão cultural dos Jê Meridionais é diretamente proporcional ao aumento das taxas de perdas de biodiversidade nos territórios Kaingáng.

Entre os aspectos culturais relevantes nesse contexto adverso, deve-se enfatizar a transmissão dos conhecimentos tradicionais Kaingáng, promovida historicamente de geração a geração pelos “*Kanhgág Kófá*” (anciãos Kaingáng), enquanto titulares desses saberes milenares, inclusive sobre biodiversidade. São conhecimentos de suma importância para a existência e perpetuação do universo e cosmovisão do Povo Kaingáng, evidenciando essência da manutenção da identidade deste povo e reprodução do patrimônio cultural nos territórios tradicionais Kaingáng.

Em face de tais considerações, no âmbito do tema “Multiculturalismo e Povos Indígenas” pretende-se neste trabalho debruçar-se sobre a temática relacionada aos “conhecimentos tradicionais indígenas”, conhecimentos estes não calcados nos ditames pertinentes aos saberes academicamente produzidos pela “ciência oficial”, cuja produção e disseminação oriunda de regras fundamentais que inevitavelmente necessitam de registro, tendo em vista a transmissão do conhecimento às gerações futuras. Por outro lado, os saberes e conhecimentos indígenas se perfazem na tradição oral (tendo em vista que os Povos Indígenas historicamente são considerados

ágrafos). Pela oralidade são transmitidos ao longo de gerações, estabelecendo estreita relação entre os saberes de gerações ancestrais e aqueles atualmente manifestos pelas gerações contemporâneas pertencentes aos vários Povos Indígenas.

Embora reproduzidos no seio dos Povos Indígenas, os conhecimentos tradicionais por eles produzidos, nas últimas décadas, muito têm despertado a atenção do mundo globalizado, seja pelo interesse no que tange aos chamados conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (que interessam, por exemplo, às indústrias farmacêutica, química e de alimentos) seja pela especificidade e beleza de sua arte, manifesta nos adornos plumários, nos artesanatos, nas pinturas e grafismos, nos rituais, danças, cantos, na língua, entre tantas outras expressões definidoras de sua identidade cultural. Em vista de tal realidade, a presente pesquisa se propõe questionar, sob a ótica dos instrumentos internacionais firmados na seara de direitos internacionais e da legislação pátria no cenário nacional, qual tratamento tem sido dispensado à proteção e promoção dos conhecimentos tradicionais indígenas, consubstanciados em direitos culturais e, em específico, de que forma tais legislações têm influenciado a manutenção, reprodução ou revitalização desses junto ao Povo Kaingáng.

A legislação pátria possui um sistema específico de proteção à diversidade cultural derivado do princípio do multiculturalismo consagrado na Carta Magna de 1988. Todavia, a transformação da letra da lei em práticas referenciadas na livre-determinação dos Povos Indígenas, na valorização, promoção e proteção das diferentes expressões culturais ainda carece de avanços em sua implementação e se constitui em um desafio a ser enfrentado, embora exemplos exitosos, nesse sentido, existam e devam ser multiplicados, com a participação plena e efetiva dos Povos Indígenas.

Considerando as questões levantadas, o presente trabalho tem como objetivos proporcionar um estudo teórico com ênfase em instrumentos internacionais e nacionais direcionados à proteção do patrimônio cultural e, neste contexto, discorrer sobre a temática relacionada aos conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, contribuindo para uma reflexão sobre o tema. Busca-se, ainda, evidenciar iniciativas ou boas práticas existentes, dedicadas à revitalização de Conhecimentos Tradicionais junto ao Povo Kaingáng, evidenciando a aplicação prática e efetiva decorrente de tais normatizações no cenário nacional. Como campo de estudo para tal investigação, tem-se a Terra Indígena Serrinha, localizada na região Norte do Rio Grande do Sul, e a Aldeia Condá, situada no Oeste

Catarinense. Tendo em vista os objetivos propostos, o presente estudo fará uso do método dedutivo, amparado por pesquisa bibliográfica e trabalho de campo.

No intuito de construir a trajetória proposta, o primeiro capítulo será dedicado ao estudo das políticas de extermínio e assimilação dos Povos Indígenas, que nortearam a atuação do Estado desde o “descobrimento” do Brasil em 1500, perdurando até 1988, quando promulgada a atual Carta Constitucional. O referido diploma legal inaugura o reconhecimento do princípio multiculturalista no Estado brasileiro e que, reforçado pelo pluralismo jurídico, deverá doravante pautar as diretrizes estabelecidas entre Estado e Povos Indígenas. Ainda no primeiro capítulo, serão abordados instrumentos de proteção ao patrimônio cultural dos Povos Indígenas do Brasil, legislações essas firmadas tanto no cenário internacional quanto no ordenamento jurídico brasileiro, dedicando-se especial ênfase, ao final do capítulo, ao uso indevido do patrimônio cultural indígena.

Por sua vez, o segundo capítulo destina-se a tratar da temática relacionada aos conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, possibilitando ampliar a visão das variadas concepções abarcadas pela respectiva terminologia, bem como referir à sua proteção em face do Decreto nº 3551/2000 (que trata do registro de bens culturais de natureza imaterial), da Medida Provisória nº 2.186 de 2001 (que dispõe sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade). Ao final, pretende-se tecer comentários acerca da proteção conferida aos conhecimentos tradicionais frente ao sistema de propriedade intelectual.

Diferentemente do primeiro e do segundo capítulos, cujo referencial teórico pretende ser construído a partir de referências bibliográficas relacionadas aos direitos indígenas, o terceiro capítulo terá sua elaboração preponderantemente caracterizada pela realização de estudo de caso. Serão contempladas iniciativas de revitalização cultural, fomentadas junto ao Povo Kaingang pertencente à Terra Indígena Serrinha (Rio Grande do Sul) e à Aldeia Condá (Santa Catarina), configurando, portanto, uma pesquisa teórica respaldada por estudo de campo.

Desta forma, no capítulo terceiro, pretende-se abordar os conhecimentos tradicionais do Povo Kaingang, bem como construir um enfoque histórico e contemporâneo desse povo indígena, que historicamente habita a região Sul do Brasil, como anteriormente comentado. Na exposição, espera-se conferir especial atenção às iniciativas de revitalização cultural desenvolvidas nas Terras Indígenas

Kaingáng anteriormente mencionadas e, para tanto, tornar-se-á fundamental adentrar na questão atinente aos direitos territoriais indígenas, direitos esses assegurados na Constituição Federal de 1988. A constituição reconhece aos Povos Indígenas “os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas” (Art. 231), competindo à União o dever de proceder sua demarcação. Assim, a luta da Terra Indígena Serrinha/RS pela re(demarcação) de suas terras e a escolha do novo “*emã*” para os Kaingáng da Aldeia Condá/SC serão comentados, tendo em vista não somente a importância dos direitos territoriais indígenas, bem como a impossibilidade de promover uma abordagem sobre patrimônio cultural indígena e conhecimentos tradicionais, sem falar da terra, valor intrínseco e fundamental na concepção indígena, reprodução e perpetuação dos seus saberes.

Ao abordar a Terra Indígena Serrinha/RS, será referida a iniciativa cultural desenvolvida pelo Ponto de Cultura, “Centro Cultural *Kanhgág Jãre*”, projeto apoiado pelo Ministério da Cultura e sob responsabilidade da Organização Indígena Instituto Kaingáng – INKA (integrado pela associação de indígenas Kaingáng). Vinculado a este será abordada a imprescindível atuação dos “*Kanhgág Kófa*” (memória viva dos conhecimentos tradicionais Kaingáng que apoiam e incentivam a revitalização da cultura Kaingáng), junto ao Ponto de Cultura, bem como o desenvolvimento da iniciativa “*Êg Rá*” – nossas marcas, por intermédio da qual se pretende evidenciar os grafismos Kaingáng.

Arelado à luta das famílias Kaingáng da Aldeia Condá/SC em prol do fortalecimento da identidade cultural, pretende-se abordar a revitalização do ritual do “*Kiki*”. Ressalta-se que pressões impostas aos Kaingáng no decorrer do período de “colonização” e também durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios - SPI e Fundação Nacional do Índio – FUNAI (pela política oficial adotada em relação aos Povos Indígenas antes da Constituição Federal de 1988) contribuíram para a não-realização do “ritual dos mortos” nas Terras Indígenas Kaingáng.

O presente trabalho, por fim, constitui fruto da experiência pessoal e profissional da autora-pesquisadora que, por pertencer ao Povo Kaingáng, dedica sua atuação às organizações indígenas Instituto Kaingáng – INKA e Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual – INBRAPI, junto às quais busca contribuir com o desenvolvimento de iniciativas de fortalecimento, revitalização e promoção da cultura do Povo Kaingáng. Visa, também, promover iniciativas de qualificação no contexto da temática relacionada aos conhecimentos tradicionais e biodiversidade, junto aos parentes indígenas das demais regiões do Brasil.

1 O PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS

Compreender a temática relacionada ao patrimônio cultural dos Povos Indígenas depende da análise do tratamento dispensado ao grupo, a partir da Constituição de 1988, observando que a Carta Constitucional evidencia uma ordem eminentemente multicultural. Além disso, é preciso contextualizar as relações estabelecidas entre o Governo e os Povos Indígenas, desde o “descobrimento”⁴ do Brasil, em 1500, e políticas que pautaram a essas relações.

Neste sentido, pretende-se apresentar neste capítulo um breve histórico que possibilite discorrer sobre as políticas governamentais que nortearam as ações do Governo até a promulgação da atual Carta Constitucional de 1988, pautadas no extermínio e integracionismo dos Povos Indígenas, à semelhança do acometido ao restante da América Latina. Para tanto, é fundamental enfatizar que tais ações perpassaram interesses preponderantes da sociedade e, sobretudo, do governo e respectivos sistemas e regimes políticos⁵ adotados. Eles caracterizaram o Estado brasileiro nos períodos colonial, imperial e republicano, articulados aos diversos fatores que convergiram na formação do chamado Estado Nacional. Souza Filho (2009, p. 63) sintetiza com propriedade esta situação, ao argumentar que: “o século XIX foi marcado na América Latina, pela criação de Estados nacionais, alguns majoritariamente indígenas, mas construídos à imagem e semelhança dos antigos colonizadores: Estado único e Direito único.”

Assim, é forçoso destacar que as questões relacionadas aos Povos Indígenas, emblemáticas por envolverem disputas sobre terras e respectivos recursos naturais, ficaram à mercê dos interesses estatais, responsáveis pela adoção das políticas de extermínio e integração (até praticamente o final do século XX). Estas, por sua vez, ignoraram por completo o sistema de direito destes Povos, cuja sociedade não se encontra centrada na figura do Estado. Nesse sentido, Colaço (2000, p.19) explica que “o Direito das sociedades tradicionais é regido por um único fio condutor, formado por quatro princípios básicos: a valoração dos interesses coletivos em detrimento dos individuais, a responsabilidade coletiva, a solidariedade e a reciprocidade.” Tais

⁴ A expressão “descobrimento” assume uma conotação eurocêntrica, à medida que desconsidera a existência de Povos Indígenas no Brasil antes da chegada dos portugueses.

⁵ Regime político, na ciência política, é o nome que se dá ao conjunto de instituições políticas por meio das quais um estado se organiza de maneira a exercer o seu poder sobre a sociedade. Cabe notar que esta definição é válida mesmo que o governo seja considerado ilegítimo.

interesses, em primeiro lugar, deram-se à vontade estatal proveniente da Coroa Portuguesa, que desde que aportou ao Brasil, em 1500, aqui estabeleceu sua Colônia até 1822. Posteriormente, mediante iniciativas do governo imperial quando da proclamação da Independência do Brasil, em 07 de setembro de 1822, estabelece nestas terras o Império do Brasil, com a outorga da primeira Constituição do Império do Brasil (25 de março de 1824).

Com a Proclamação da República, em 15 de Novembro de 1889, rompe-se com o governo monárquico, instituído-se então os Estados Unidos do Brasil. O início do novo governo é marcado pela promulgação da primeira Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil⁶, datada de 24 de janeiro de 1891, estabelecendo-se o sistema de governo republicano que até então vigora no Brasil.

Neste contexto, é pertinente enfatizar a promulgação da segunda Constituição do Brasil: a Constituição de 1934, primeira das constituições brasileiras a relacionar os direitos dos Povos Indígenas, tendo nela sido assegurada aos índios a posse de seus territórios e tendo sido atribuída à União a responsabilidade pela promoção da política indigenista. As Constituições de 1937 e de 1946 mantiveram esses mesmos pontos, numa clara demonstração da consolidação dos direitos indígenas perante as diferentes forças sociais e políticas da sociedade brasileira.

Nesse período, é pertinente destacar a instauração da Ditadura Militar, com o golpe de 1964, que perdura entre o período de 1964 a 1985. Em 1967 foi promulgada a primeira Constituição da Ditadura Militar, natimorta, porquanto da decretação do AI-5, seguido da emenda nº 1 de 1969, na qual o Brasil passa a chamar-se República Federativa do Brasil, nome que perdura até os dias atuais.

No ano de 1985, um civil volta a assumir a presidência do país e, resultado do processo de redemocratização (preponderante na década de 1980), no dia 05 de outubro de 1988 é promulgada a Constituição da República Federativa do Brasil, batizada como Constituição Cidadã, em reconhecimento às conquistas dos direitos sociais e individuais assegurados em seu bojo, estabelecendo um novo marco nas relações entre o Estado e a sociedade civil brasileira e, sobretudo, entre o Estado e os Povos Indígenas: além de deixar de ser uma espécie em vias de

⁶ O texto expresso na Constituição Republicana do Brasil promulgada em 1891, reflete o ideário do Positivismo de Augusto Comte, originado na França (como fonte norteadora), bem como a influência da Constituição dos Estados Unidos.

extinção “a partir de 05 de outubro de 1988, o índio no Brasil, tem o direito de ser índio” (SOUZA FILHO, 2009, p.107).

Dessa forma, a nova ordem constitucional, firmada em 1988, estabelece o pluralismo jurídico e o multiculturalismo como princípios basilares que passam a nortear as relações entre Estado e Povos Indígenas. Neste aspecto, em vista dos diversos contextos históricos em que são compreendidos os termos pluralismo jurídico e multiculturalismo, bem como as interpretações auferidas de acordo com as diversas vertentes ideológicas, faz-se pertinente destacar em face de quais concepções serão abordados os respectivos institutos.

Destarte, cumpre esclarecer que o instituto do pluralismo jurídico é compreendido sob a ótica de significação contemporânea que, como explicitado por. Wolkmer (2009, p. 189), pode ser designado como “a multiplicidade de práticas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais.” Assim, o enfoque principal conferido ao pluralismo jurídico, neste caso, far-se-á sob um prisma de projeto emancipatório, tendo em vista um paradigma de “juridicidade alternativa”, que como explica Wolkmer (2009, p. 195), de um lado refere-se “à superação das modalidades (predominantes) de pluralismo identificado com a democracia neoliberal e com as práticas de desregulamentação social e, de outro, à edificação de um projeto político-jurídico resultante do processo de práticas sociais insurgentes, motivadas para a satisfação das necessidades essenciais.”

Assim sendo, importa mencionar que o reconhecimento dos direitos consuetudinários dos Povos Indígenas em face do pluralismo jurídico “pressupõe a aceitação de duas premissas, quais sejam, a ausência de monopólio estatal sobre a produção jurídica e a percepção do Direito como manifestação da identidade étnica.” (LIMA, 2011, p.13). Nesse aspecto:

O reconhecimento dos sistemas de representação e legitimidade dos povos indígenas e tradicionais é uma decorrência lógica do pluralismo jurídico, que reconhece o sistema jurídico não-oficial dos povos indígenas e tradicionais como o mais apto e capaz de dar respostas a questões como a legitimidade e representatividade dessas populações em atos e contratos. (SANTILLI, 2006, p. 128).

O multiculturalismo, por sua vez, “enquanto movimento não é recente” e, embora não se possa atribuir uma data específica à sua origem, é sabido que de forma mais organizada surgiu a partir dos anos 1960, especialmente voltado à área da educação, nos Estados Unidos e Europa Ocidental (GROFF; PAGEL, 2008, p. 51). O termo tem sido muito debatido nos últimos anos, especialmente atrelado às temáticas relacionadas à diversidade cultural, novas identidades culturais, dentre outras. Surge como novo referencial de sociedade contemporânea no contexto da atual globalização, propugnando por uma convivência pacífica e harmoniosa, de culturas ou tradições diferentes, em um mesmo local, região ou país, em que todas são respeitadas e nenhuma se sobrepõe à outra. Nesse aspecto, as diversas culturas mantêm interação umas com as outras e não vivem isoladamente⁷. Santos e Nunes (2003, p.26) referem que a expressão multiculturalismo que originalmente designa “a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas”, rapidamente “se tornou um modo de descrever as diferenças culturais num contexto transnacional e global”.

Sparemberger e Kretzmann (2008, p.95) argumentam que “a questão multicultural está presente na maioria dos países formados por uma população heterogênea, por instituições democráticas e atingidos pelas consequências desastrosas dos processos de globalização hegemônica”. Não obstante a questão multicultural se encontrar no cerne da formação dos Estados contemporâneos, estes foram calcados em um direito de origem eurocêntrica (de origem constitucional liberal), marcados pelo individualismo jurídico, que além de não reconhecer os direitos coletivos dos Povos Indígenas, ainda tem a pretensão de transformá-los em direitos individuais. Dadas essas circunstâncias, Souza Filho (2003, p. 73) elucida: “a sobrevivência do multiculturalismo em um mundo no qual o Estado reconhece, protege e

⁷ Tal imperativo se encontra assegurado no Artigo 2 (Da diversidade cultural ao pluralismo cultural), da Declaração Universal da Diversidade Cultural de 2001, da UNESCO, que expressa:

Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma interação harmoniosa entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido dessa maneira, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública.

pretende transformar todos os direitos em individuais, é quase impossível”.

Os críticos do multiculturalismo argumentam que o termo remonta uma origem eminentemente eurocêntrica, cujas características hegemônica e universalista revelam um instituto idealizado por Estados-nação pertencentes ao hemisfério Norte para descrever a diversidade cultural no âmbito destes e, em especial, referem-se à situação e problemas advindos da imigração proveniente do hemisfério Sul, em face da diversidade étnica e linguística diferenciada e consequente luta pela afirmação identitária. Santos e Nunes (2006, p. 30) descrevem que, sob tal concepção, o multiculturalismo “trata-se de um conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes”, evidenciando um caráter arraigado de conservadorismo.

De qualquer forma, apesar das controvérsias e críticas que circundam a respectiva terminologia, com propriedade abordada por Santos e Nunes (2003, p. 33)⁸ “a expressão pode continuar a ser associada a conteúdos e projectos emancipatórios e contra-hegemônicos ou a modos de regulação das diferenças no quadro do exercício da hegemonia nos Estados-nação ou à escala global”, desde que baseados em lutas e políticas de reconhecimento das diferenças.

1.1 DAS POLÍTICAS GOVERNAMENTAIS DE EXTERMÍNIO E ASSIMILACIONISMO DOS POVOS INDÍGENAS AO MULTICULTURALISMO NO ESTADO BRASILEIRO

Se pudéssemos visualizar num grande mapa da América o caminho traçado por cada povo até o lugar onde se encontra hoje, seguramente veríamos trilhas de sangue por toda imensidão das florestas, cerrados, campos e montanhas. (SOUZA FILHO, 2003, p. 75).

Desde a chegada dos colonizadores europeus ao Brasil, em 1500, os Povos Indígenas, estimados entre cinco a 10 milhões de pessoas, pertencentes acerca de mil Povos Indígenas distintos, passam então a ser subjugados. Até então eles eram independentes e soberanos em seus modos de pensar, reproduzir sua cultura, língua e economia sustentável,

⁸ Abordados na “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade” que integra a obra: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural (2003).

sobre seu vasto território tradicional. O domínio se dá, em primeiro momento, por Portugal (durante o Período Colonial) e posteriormente pelo Estado Brasileiro. Esses interesses se deram em prol de interesses de cunho eminentemente expropriatório, definindo quais os novos rumos a serem dados a estes povos, a despeito da necessidade de melhor utilização de seus territórios tradicionais, agindo em prol do desenvolvimento de cunho estritamente individualista e capitalista, que também aportou nestas terras. Segundo Souza Filho (2003, p. 75), profundo conhecedor da questão indígena, “nenhum povo da América deixou de sentir a chegada dos europeus”.

A história dos Povos Indígenas, no decorrer do Brasil Colônia e Império, registra atos de genocídio e etnocídio⁹ sem precedentes, que influenciaram na continuidade da sobrevivência do grupo, tanto física quanto cultural. O contingente populacional reduziu-se drasticamente, acarretando a extinção de muitos dos Povos Indígenas que aqui habitavam. Fernanda Kaingáng (2006, p.12) refere que “o paradigma exterminacionista marca, portanto, um longo período histórico no qual predominou a violência física, concretizada em práticas genocidas, legalmente autorizadas pelo Governo”.

De acordo com a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, aprovada em 1948 pela Organização das Nações Unidas (ONU), o genocídio pode ser compreendido como formas de destruição de um grupo, no todo ou em parte, em razão de sua nacionalidade, identidade étnica ou racial ou opção religiosa¹⁰. Nesse aspecto, as políticas de colonização do território brasileiro desencadearam um processo de imposição de restrições físicas e culturais aos Povos Indígenas, degradantes e destruidoras, que culminaram não somente com a expropriação dos seus territórios, mas

⁹ Segundo a Declaração de San José (UNESCO), “etnocídio significa que se nega a um grupo étnico, coletiva ou individualmente, o direito de desfrutar, desenvolver e transmitir sua própria cultura e sua própria língua”, implicando “uma forma extrema de violação maciça dos direitos humanos, particularmente do direito dos grupos étnicos com respeito à sua identidade cultural”, por isso também chamado genocídio cultural. (CUNHA, 1987, p. 199).

¹⁰ Artigo 2º - Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tais como:

- a) Assassinato de membros do grupo;
- b) Atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo;
- c) Submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e) Transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo.

também na expropriação de suas vidas e identidade cultural¹¹. No entendimento de Souza Filho (2003, p. 77) “a política colonialista na América pautou-se pela subjugação e integração dos povos que ia encontrando. A subjugação cultural e econômica consistia em promover uma integração forçada, religiosa e econômica. Ou isso ou a destruição.”

Esse período é marcado por uma política de extermínio e expropriação dos territórios tradicionais dos Povos Indígenas, muito embora a legislação dispensada aos mesmos no decorrer do Brasil Colônia e Imperial reconhecesse, implícita ou explicitamente, os direitos territoriais indígenas. Manuela da Cunha (1987, p.59), ao esclarecer tal fato, recorda que o Alvará Régio de 1º de abril de 1680 (ratificado por Lei de 6 de julho de 1755 - escrito no espírito da Bula do Papa Benedito XIV, de 20 de dezembro de 1741), é bem explícito quanto ao reconhecimento de tais direitos ao assegurar que “as sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não podiam afetar os direitos originais dos índios sobre suas terras” na condição de “primários e naturais senhores delas” delas. Nesse sentido, a autora também afirma que:

Até D. João VI, o mais antiíndigena dos legisladores, reconhece, implícita ou explicitamente, os títulos dos índios sobre seus territórios e as terras das aldeias. Implicitamente, quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas (Carta Régia de 02/12/1808), o que significa ao mesmo tempo reconhecer os direitos anteriores dos índios sobre seus territórios e a permanência de tais direitos para os índios com quem não se guerreava. Explicitamente, quando afirma que as terras das

¹¹ Diante da crescente perda de identidade cultural que ora afetava as populações indígenas na América Latina, resultado do intenso e dramático processo de “civilização” promovido pela invasão européia, responsável por subverter de tal forma as raízes históricas, sociais, políticas e econômicas dos respectivos Povos Indígenas, ganhou força uma mobilização no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, no intuito de conter as respectivas práticas de “etnocídio”, bem como evidenciar a necessidade de por em prática um autêntico processo de “etnodesenvolvimento”. Tal mobilização culminou com elaboração do documento internacional denominado Declaração de San José, realizado na “Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina”, promovida em San José da Costa Rica, em 1981. Etnodesenvolvimento, segundo a Declaração de San José (UNESCO), é compreendido como “a ampliação e consolidação das esferas de cultura própria, através do fortalecimento da capacidade autônoma de decisão de uma sociedade culturalmente diferenciada para orientar seu próprio desenvolvimento e o exercício da autodeterminação [...]”. (CUNHA, 1987, p. 199).

aldeias são inalienáveis e nulas as concessões de sesmarias que pudessem ter sido feitas nessas terras, as quais não podiam ser consideradas devolutas. (Carta Régia de 26/03/1819 e duas provisões de 08/07/1819). (CUNHA, 1987, p. 63).

Nessa seara, a autora recupera o texto da Carta Régia de 09 de março de 1718, na qual a Coroa Portuguesa declara explicitamente que os índios: “são livres, e izentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a sahirem de suas terras, para tomarem um modo de vida de que elles se não agradarão” [...] (CUNHA, 1987, p. 61). Assim, não é fato desconhecido que o tratamento dispensado ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas tratava-se apenas de “um reconhecimento *de jure* que mil estratégias tentam contornar na prática”, demonstrando a “consciência e a má consciência da Coroa acerca dos direitos indígenas”. (CUNHA, 1987, p. 58).

Dessa maneira, paradoxalmente, ao longo da história foram constituídas legislações. Um exemplo é a Lei de 20 de março de 1570, que caracterizava um dos títulos legítimos para escravização de Povos Indígenas, tê-los feito prisioneiros em “guerras justas feitas só com a licença do rei ou do governador” (GOMES, 1988, p. 69). Outros exemplos são as Cartas Régias de 1808, que da mesma forma corroboraram na expropriação dos territórios indígenas, ocasionados pela declaração de guerras justas contra Povos Indígenas, mediante às quais as referidas terras adquiriam a condição devolutas.

A Lei 601 (Lei das Terras)¹², de 18 de setembro de 1850, propunha regulamentar o regime de propriedade territorial no Brasil, garantindo o acesso legal à propriedade da terra mediante a emissão de títulos de propriedade, desde que caracterizada uma das exigências: revalidação das cartas de sesmaria (quando comprovado o cultivo da terra), legitimação das posses, compra das terras devolutas ou doação (aplicado somente na faixa de fronteira). Disciplina o instituto das terras devolutas, em seu Art. 3º:

São terras devolutas:

§ 1.º As que não se acharem applicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal.

¹² Lei promulgada pelo Governo Imperial visando regulamentar o regime fundiário no Brasil, determinante na política indigenista adotada pelo referido governo em relação aos Povos Indígenas.

§ 2.º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3.º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta lei.

§ 4.º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.

Belfort (2006), ao enfatizar a situação à qual foram submetidos os Povos Indígenas do Brasil, esclarece que:

O somatório das ações da Igreja à política indigenista do Governo Colonial e, posteriormente, do Governo Imperial, varreu da Terra, a quase totalidade dos habitantes do chamado Novo Mundo, sob o entendimento de que a política de extermínio consistia no combate à barbárie dos infiéis e constituía-se premissa para o desenvolvimento da “civilização” que viria a ser a nação brasileira. (BELFORT, 2006, p. 14-5).

Durante o Período Imperial (1822-1888) deu-se a outorga da primeira Constituição Brasileira, em 1824, a qual “ignorou completamente a existência das sociedades indígenas, prevalecendo uma concepção da sociedade brasileira como sendo homogênea, conseqüentemente, desconhecendo-se a diversidade étnica e cultural do país” (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2011). Com isso, nesse período, os Povos Indígenas permaneceram subordinados à legislação brasileira em geral. O resultado da omissão da Carta Constitucional de 1824 sobre os direitos indígenas, especialmente os de cunho territorial, atrelado às normas procedentes da Lei das Terras, extremamente rigorosa na exigência de comprovação da posse da terra, contribuiu para a legitimação do processo de expropriação dos territórios pertencentes aos Povos Indígenas, em razão da dificuldade destes em comprovar sua posse primária.

Cunha (1992, p. 13-4) afirma que no período:

[...] O Ato Adicional de 1834 (Art. 11 &5, de 12/08/1834) incumba as Assembléias Legislativas Provinciais de legislarem, cumulativamente com a Assembléia Geral e o Governo Regencial, sobre a catequese e sobre a civilização de indígenas. Até então, as províncias, através de seus Conselhos Gerais, propunham leis e decretos que teriam de ser sancionados pela Assembléia Geral Legislativa e pelo Imperador. Com a descentralização [do poder estabelecido pelo Ato Adicional] de 1834, várias províncias passam imediatamente a tomar iniciativas anti-indígenas. No Ceará, a Assembléia Provincial apressa-se em extinguir, em 1835, duas vilas de índios, seguidas de mais algumas em 1839. Em Goiás, o presidente da província organiza uma expedição ofensiva contra os índios canoeiros, xerentes e os quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e queimadas suas lavouras para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem a paz.

Marca o fim da política governamental de extermínio dos Povos Indígenas a decretação da Lei de 27 de outubro de 1831, por intermédio da qual ficam revogadas as Cartas Régias de 1808, dando início a um novo paradigma que passa então a nortear o tratamento dispensando pelo governo brasileiro aos Povos Indígenas: o integracionismo.

Lei 27/10/1831

Art. 1º Fica revogada a carta Régia de 5 de novembro de 1808, na parte que mandou declarar guerra aos índios bugres da província de São Paulo, e determinou que os prisioneiros fossem obrigados a servir por 15 anos os milicianos ou moradores que os prendessem.

Art. 2º Ficam também revogadas as cartas Régias de 13 de maio e de 2 de dezembro de 1808, na parte que autorizam na província de Minas Gerais a mesma guerra e servidão dos índios prisioneiros.

Art. 3º Os índios todos até aqui em servidão serão dela exonerados.

Art. 4º Serão considerados como órfãos e entregue aos respectivos Juizes para lhes applicarem as providências da ordenação. (Rio de Janeiro, Legislação Brasileira. Vol. VII. p. 516 (atualizado ortograficamente).

Apesar da adoção da política integracionista, o início do século XX ainda foi marcado por intenso processo de extermínio dos Povos Indígenas. Tal situação, ao requerer do Estado Brasileiro a adoção de medidas que corroborassem com a propaganda política oficial, visando à integração/assimilação dos Povos Indígenas à sociedade nacional, determinou a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPI, por força do Decreto 8.072, de 20 de julho de 1910. O órgão foi inaugurado em 07 de setembro do respectivo ano e, em 1918, transformado em Serviço de Proteção ao Índio – SPI.

Fundamentado numa ideologia positivista, o SPI teve como seu primeiro diretor Candido Mariano da Silva Rondon, conhecido defensor dos Povos Indígenas, cujo lema consistia em “morrer se preciso for, matar nunca”, incumbido de realizar a demarcação das terras ocupadas pelos indígenas (garantindo seu usufruto exclusivo), a pacificação dos Povos Indígenas hostis ou arredios (confinando-os em parcelas ínfimas dos antigos territórios), bem como da tutela dos Povos Indígenas até sua inserção na sociedade nacional.

Cunha (1987, p. 20) argumenta que “em 1910, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, inspirado por uma doutrina positivista, o Brasil se colocou na vanguarda do direito indigenista”, perdurando, no entanto, “a distância considerável que separa a lei da prática real”. (CUNHA, 1987, p. 21). A autora recorda que a criação do SPI remete às manifestações de:

Um movimento de opinião pública sem precedentes sobre a questão indígena, que agitou o Brasil nos primeiros anos do século XX e culminou com uma polêmica acirrada em 1907-1908, entre Von Iheging, então diretor do Museu Paulista, que defendera ao extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização, e vários grupos da sociedade civil, notadamente acadêmicos e positivistas. Em 1908, fosse pela primeira vez, o Brasil foi publicamente acusado de massacrar os índios: a denúncia feita em Viena,

diante do XVI Congresso de Americanistas. (CUNHA, 1987, p. 78-9).

Santos (1989, p.13) esclarece que após “declarada a independência do país e instalado o regime monárquico, pouco se fez em favor dos Povos Indígenas”, situação que contribuiu significativamente para o agravamento da violência instaurada mediante conflitos armados contra os mesmos, em razão da necessária eliminação de tais contingentes indígenas, em favor da desocupação de terras, fundamentais aos avanços da colonização europeia. Nesse contexto, o referido autor argumenta que o objetivo fundamental do SPI constituía-se em “promover a paz no sertão, garantindo a expansão da sociedade nacional e condições de sobrevivência para os grupos indígenas”. O autor reitera: “instalado o SPI, diversas populações indígenas foram contatadas e tiveram seus territórios interditados ou reservados, objetivando assegurar-lhes condições de sobrevivência e o mínimo de contato com os brancos”. (SANTOS, 1989, p.14-5).

Ribeiro (1986, p. 137-8), por sua vez, ao tecer considerações sobre o processo de integração dos Povos Indígenas à sociedade nacional, esclarece que a atuação do SPI:

Prevvia uma organização que, partindo de núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já em caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos. Esta perspectiva otimista fizera atribuir, à nova instituição, tanto funções de amparo aos índios quanto a incumbência de promover a colonização com trabalhadores rurais.

Neste aspecto, embora o SPI tenha alcançado relativo êxito em sua proposta de viabilizar paz ao sertão e, também, tenha possibilitado que muitos Povos Indígenas permanecessem a salvo do extermínio, o problema maior surgiu, no entendimento de Santos (1989, p.15), quando o SPI não soube o que fazer dos Povos Indígenas contatados e, nesse sentido, “o convívio que se sucedeu foi nefasto para os índios”.

Em meio a uma série de escândalos de corrupção (divulgados, inclusive, internacionalmente junto a organismos como a Organização das Nações Unidas, a Organização Internacional do Trabalho, a

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, dentre outras), o SPI teve sua extinção decretada em 1966. Entre os escândalos estavam denúncias promovidas contra seus funcionários por extermínio de grupos indígenas e utilização em trabalho escravo, dilapidação do patrimônio indígena, introdução de doenças venéreas em grupos recém-contatados, até a conivência na criação de legislações abrangendo territórios indígenas, que incentivavam a perpetuação de erros já cometidos no decorrer do século XIX.

Em 05 de dezembro de 1967, por força da Lei 5.371, é instituída a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que fundiu os antigos órgãos Serviço de Proteção aos Índios – SPI, Conselho Nacional de Pesquisa Indígena – CNPI e Parque Nacional do Xingu. O professor Sílvio Coelho dos Santos refere que a FUNAI surge dando alento a indígenas, antropólogos e indigenistas. A Fundação foi orientada por um Conselho Indigenista, composto por representantes governamentais e membros de uma comunidade científica. Entretanto, meses após sua instalação, a FUNAI passa por nova reorientação, que influencia na adoção de propostas autoritárias em decorrência de sua dominação pelos militares, que assumem tanto sua Presidência quanto demais postos de decisão.

Criada na década de 1960, no auge da política assimilacionista, a FUNAI representa para o Governo Brasileiro o ideal de órgão indigenista à disposição para implementação da política oficial junto aos Povos Indígenas. Assim, além da competência para estabelecimento de diretrizes e garantia do cumprimento da política indigenista, bem como a gestão do patrimônio indígena (visando sua conservação, ampliação e valorização), também foi atribuída à FUNAI a incumbência de exercer o papel de “tutor”¹³ dos Povos Indígenas. Tal incumbência teve sua origem em preceito do Código Civil de 1916 (Lei 3.071 de 1º de janeiro de 1916), que incluiu os denominados “silvícolas” no rol dos relativamente incapazes a certos atos ou maneira de os exercer, remetendo à legislação especial o regime tutelar a ser adotado, devendo tão somente perdurar até sua incorporação à sociedade nacional.

¹³ A fim de regulamentar a “tutela” prevista no Código Civil de 1916, foi instituído o Decreto 5.484, em 27 de junho de 1928, com a incumbência de tutelar “a pessoa e os bens dos índios”. “O decreto de 28 cria um regime tutelar da natureza pública, como um instituto novo, mas de alta criatividade, que poderia responder à necessidade dos Povos Indígenas” (SOUZA FILHO, 2009. p.101.). Porém, infelizmente esbarrou na corrupção da burocracia brasileira, no exercício da tutela pelo SPI, fonte de negociatas e desmandos, que posteriormente é substituída pelo instituto da “tutela orfanológica” prevista no Estatuto do Índio de 1973, que adota princípios de natureza privada, oriundos dos direitos de família (nefastos aos Povos Indígenas), representando um retrocesso aos avanços da Lei de 28.

A política assimilacionista que estrutura ideologicamente a FUNAI impulsiona a criação de um novo marco legal objetivando regulamentar a situação jurídica dos “índios”: o Estatuto do Índio (Lei 6001/73), que enuncia a respectiva intenção já em seu primeiro artigo:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. (Lei 6001/1973).

Da leitura do mencionado artigo, cabe o questionamento: de que maneira o Estado Brasileiro se propunha preservar a cultura dos Povos Indígenas e ao mesmo tempo promover sua integração à comunhão nacional? A história dos Povos Indígenas do Brasil registra diversas iniciativas mal sucedidas promovidas pelo Estado em prol de sua integração à sociedade nacional. Dentre essas, é pertinente destacar a frustrada tentativa de integração do Povo Kaingáng, mediante o aporuguesamento de sua língua averiguada “na política desenvolvida no Sul do Brasil pelo SIL (*Summer Institute of Linguistic*)¹⁴, a partir da década de 1950, para acabar com as línguas indígenas, com a finalidade de forçá-los a integrar-se a sociedade nacional” (D’ANGELIS *apud* RAMOS, 2006, p. 42). Buratto (2011, p.11) esclarece que a parceria estabelecida entre FUNAI e SIL se propunha a:

[...] codificar as línguas e, a partir daí, ensiná-las nas escolas. Nesta época de Regime Militar, a FUNAI e o SIL elaboram normas para a Educação dos grupos indígenas regulados pela Portaria 75 de 1972. A formação de lingüistas missionários do Summer Institute of Linguistic em aliança com instituições científicas, marca a entrada das missões evangélicas em áreas indígenas voltadas à tradução do novo testamento.

¹⁴ [...] a “escola bilíngüe do S.I.L.” é responsável pelo surgimento de um personagem essencialmente problemático e ambíguo, o “monitor bilíngüe”, que não é outra coisa senão um professor indígena domesticado e subalterno. O monitor bilíngüe foi “inventado” para ajudar os missionários/professores não índios na tarefa de alfabetizar nas línguas indígenas. Muitas vezes esse monitor indígena servia também de informante sobre sua língua para os missionários, na tarefa da tradução da bíblia, o objetivo principal do S.I.L. É muito menos alguém que monitora do que alguém que é monitorado por um outro e, assim como os “capitães da aldeia”, estão sempre prontos a servir seus superiores civilizados. (SILVA; AZEVEDO *apud* BURATO, 2011).

A professora Andila Inácio, então aluna Kaingáng, relata como se deu a tentativa de integração do Povo Kaingáng, por intermédio da educação bilíngue, na experiência promovida pelo SIL (*Summer Institute of Linguistic*):

Em 1970 a FUNAI, em parceria com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil – IECLB – iniciaram a formação em nível de 1º Grau, de 19 jovens Kaingáng. Para isso construíram na reserva indígena Guarita, município de Tenente Portela – RS, um Centro de Formação com estrutura física necessária para a concretização do Projeto chamado Escola Normal Indígena Clara Camarão – ENIC - mais tarde denominada Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão – CTPCC. Não sei de quem partiu a iniciativa do curso, mas sei hoje que ambos tinham interesse, ainda que bem distinto: integração e evangelização. Fiel a tal ideologia, o regime de internato foi uma quebra brutal de nossos hábitos e costumes [...]. (BELFORT, 2005, p.10).

Cabe ressaltar que o Estatuto do Índio¹⁵, Lei 6001 de 1973, determinava a alfabetização indígena com vista à sua integração nacional, ao prescrever o ensino bilíngüe e nos moldes do Art. 49, dispondo que: “a alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardando o uso da primeira”. Em artigo posterior, porém, a letra da lei não se exime de mencionar o contexto integracionista em que deve ser procedida a alfabetização indígena evidenciando, portanto, o caráter transitório e temporário desta:

Art. 50 (Estatuto do Índio)

A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas

¹⁵ É pertinente enfatizar que a utilização de terminologias como “índios”, “comunidades indígenas”, “silvícolas” ou simplesmente “indígenas” contribuem para uma visão homogeneizada dos “Povos Indígenas”, evidenciando flagrante desrespeito à vasta diversidade cultural que abrange os 240 Povos que falam aproximadamente 180 línguas e possuem organização social, crenças, costumes e sistemas jurídicos próprios, com respectivas autodenominações específicas.

gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

A tentativa de desestruturação da identidade cultural do Povo Kaingáng mediante o enfraquecimento de sua língua materna, em prol de sua inserção nacional, é comentada por Ramos (2006, p. 42):

De fato, com relação aos indígenas, principalmente Kaingáng, a política integracionista brasileira partiria da morte da língua Kaingáng, contribuindo para isso a ação de diversas igrejas, da escola, do incentivo ao casamento com não-indígenas com motivos eugênicos e da prática de arrendamento das terras indígenas e da retirada e venda de pinheiros levada a efeito por administradores do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e posteriormente da FUNAI.

Efetivamente, o Estado brasileiro procurava ignorar as diferenças decorrentes das especificidades e identidades culturais dos Povos Indígenas, o dinamismo de sua reprodução cultural e a estreita relação estabelecida com o meio ambiente presente em seus territórios tradicionais. A ruptura com esses fatores influenciaria significativamente sua existência física e continuidade enquanto Povos Indígenas, além da perda de sua identidade étnico-cultural. Nesse sentido, muito importava ao Estado dispor sobre a situação jurídica dos “índios”, porquanto de seu intento em torná-los sujeitos de direitos, no contexto de um sistema jurídico-econômico visivelmente antagônico ao historicamente vivenciado pelos Povos Indígenas, que preza estritamente pelos direitos individuais em detrimento dos coletivos. Assim, reconhecidos os direitos individuais aos Povos Indígenas, estariam estes subordinados às normas decorrentes do Estado Ocidental Moderno, para o qual era de fundamental importância suprimir as diferenças culturais em nome das identidades nacionais e universalidades que o regem em prol do progresso e desenvolvimento.

Assim, as décadas de 60 e 70 se caracterizaram por Estados Militares, e a questão indígena também passou a ser uma questão militar. Na década de 80 começou um longo processo de distensão marcado por discussões e que levou os países a reescreverem suas constituições políticas.

As organizações indígenas e a sociedade civil participaram do processo de discussão das novas constituições, defendendo direitos coletivos, reconhecidamente baseados na diversidade cultural de cada país. (SOUZA FILHO, 2003, p. 93).

Na década de 1980, a articulação de lideranças indígenas que compunham o então movimento indígena, com apoio de organizações indigenistas e sociedade civil, foi determinante para os avanços assegurados na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988¹⁶. Dentre as conquistas está o Capítulo VIII Dos Índios¹⁷, especialmente o Art. 231 CF, que inaugura o princípio do Pluralismo Jurídico no ordenamento jurídico brasileiro, reconhecendo que “nossa sociedade é plural e possui ordenamentos jurídicos

¹⁶ Fruto de pressões dos diversos segmentos da sociedade brasileira, que então propugnava pela redemocratização do Brasil, após o longo período de Ditadura Militar, também é conhecida como Constituição Cidadã, por assegurar em seu bojo os direitos fundamentais do homem.

¹⁷ CAPÍTULO VIII - DOS ÍNDIOS.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

paralelos”, segundo definição do jurista Campilongo¹⁸, a exemplo do direito consuetudinário/costumeiro do qual emana todo sistema de criação de leis, normas e organização social dos Povos Indígenas.

Santilli (1993) enfatiza a relevância do processo constituinte que originou o reconhecimento dos direitos dos Povos Indígenas na Carta Constitucional de 1988, resultado de acordos políticos entre vários partidos e segmentos de apoio à questão indígena, aprovado por 497 votos no plenário da Assembleia Nacional Constituinte, na seguinte exposição:

O processo constituinte significou para os próprios índios a mais notável oportunidade de participação política em toda a história das suas relações pós-contato e o seu resultado foi saudado como exemplar pelos demais interlocutores da sociedade civil brasileira. E, de fato, guardadas as especificidades nacionais, inspiraram as Cartas de outros países do Continente, como a Colômbia e o Paraguai, que viveram processos constituintes mais recentes. De resto, a Constituição de 88 possibilitou inédita melhoria à combatida imagem internacional do Brasil no campo dos direitos humanos e, especialmente, dos direitos indígenas (SANTILLI, 1993, p.7).

O advento da Constituição Federal de 1988 promove uma ruptura com a visão integracionista até então propugnada pela política indigenista. São exemplos os artigos 215 §1º e 231, *caput*, contribuindo com a implementação do multiculturalismo e pluralismo jurídico, como novos princípios norteadores a pautar a relação entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas.

Verdum (2010) reconhece os avanços do texto da atual Constituição Federal de 1988 em relação à anterior Constituição Federal de 1969, em face da incorporação dos Artigos 231 e 232 pelo ordenamento jurídico brasileiro, enfatizando que:

¹⁸ Este conceito foi definido por Celso Campilongo na palestra Pluralismo Jurídico e Movimentos Sociais, proferida na Semana Inaugural de 2000, da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT). (CAMPILONGO *apud* SANTILLI, 2006, p.125).

Eso, em nuestro entendimiento, significa el reconocimiento de la condición multicultural y pluriétnica de la sociedad brasileña. Pero como eso se transforma em prácticas y reformula las estructuras políticas del estado brasileño es algo para lo cual el texto de la nueva Constitución no tiene respuestas para dar. La participación y representación política de los pueblos indígenas em las instancias de poder legislativo del Estado, el reconocimiento de sus territorios como unidades regionales autónomas, donde el pueblo que ahí vive pueda ejercer sus formas propias de gobierno y justicia y como meras tierras demarcadas como parcelas o unidades productivas, son dimensiones ausentes del texto constitucional. (VERDUM, 2010, p. 115).

O autor, ao mencionar os avanços expressos no bojo do texto constitucional brasileiro em prol do reconhecimento de direitos específicos dos Povos Indígenas, recorda o descompasso entre os dispositivos legais e a prática, argumentando que:

A pesar de haber pasado más de veinte años desde que fue aprobada la actual Constitución de la República Federativa de Brasil (1988), que incluyó n capítulo específico relativo a los derechos de los pueblos indígenas (Capítulo VIII-De los Índios), lo que se percible hoy es ninguno de los gobiernos que siguieron, a lo largo de esos años, implementó cambios significativos em las prácticas y estructuras político-administrativas del aparato de Estado, em particular em la dirección de transformación del Estado brasileño en un Estado Plurinacional. (VERDUM, 2010, p. 112).

A Carta Magna de 1988 inova em relação às anteriores ao utilizar a expressão direitos culturais, muito embora, mesmo as constituições não democráticas, tenham conferido em seu bojo proteção à cultura e ao patrimônio cultural. Cunha Filho (2000, p.34), ao atribuir uma conceituação à referida expressão, carente de definição no texto constitucional, afirma que “direitos culturais são aqueles afetos às artes, à memória coletiva e ao repasse de saberes, que asseguram a seus titulares o conhecimento e uso do passado, interferência ativa no

presente e possibilidade de previsão e decisão de opções referente ao futuro, visando sempre à dignidade da pessoa humana”.

A Carta Constitucional ao reconhecer, em seu Art. 215, os direitos culturais, estabelece em seu §1º o dever de proteção às manifestações culturais, nos seguintes moldes:

Art. 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (BRASIL, 1988).

No texto da Constituição Federal de 1988, destinado à educação, merece destaque o Art 210 § 2º que se propõe assegurar às comunidades indígenas a utilização de sua língua materna e processos próprios de aprendizagem:

Art. 210 - Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2º - O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (BRASIL, 1988).

Souza Filho (2009, p.158) esclarece que esses três dispositivos (artigos 215 §1º, 231 e 210 §2º) “elevam à categoria de direitos à diferença cultural e linguística dos Povos Indígenas, mas não reconhecem claramente a diversidade cultural e étnica da nação brasileira”. Nesse sentido, argumenta que “reconhecer a diversidade cultural e étnica de forma integral” pressupõe conferir “igual *status* às diversas culturas diferenciadas e à cultura ‘nacional’ brasileira”, situação que não se verificou, tendo em vista que o legislador constituinte embora preocupado em outorgar direitos relativos à manutenção da cultura e língua diferenciadas, descuidou-se ao manter única e hegemônica a cultura nacional e a língua portuguesa. Ademais, o reconhecimento dos direitos culturais dos Povos Indígenas requer a

transmissão de informações verídicas e coerentes com sua trajetória de vida e resistência, travada nos mais de 500 anos de colonização, tendo em vista que o desconhecimento por parte da sociedade tem alimentado historicamente as práticas discriminatórias e preconceituosas contra os mesmos. Neste sentido, o autor alerta que:

Os povos indígenas têm um primeiro direito cultural, o de que informações sobre seus povos sejam corretas e não versões adocicadas de um enfrentamento de 500 anos. Violam os direitos culturais dos povos indígenas as informações alteradas. (SOUZA FILHO, 2009, p.158).

Sob a égide do Estado Brasileiro, multiétnico, torna-se pertinente destacar a trajetória que vem sendo traçada na seara dos instrumentos internacionais com vista à proteção da diversidade cultural, ao patrimônio cultural material e imaterial. São saberes, inovações e práticas tradicionais milenares dos Povos Indígenas do Brasil que compõem seu vasto patrimônio intelectual, e têm o potencial de contribuir com a revitalização e perpetuação cultural dos referidos povos.

1.2 INSTRUMENTOS LEGAIS DE PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL

De acordo com o Censo 2010, promovido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), os Povos Indígenas do Brasil representam mais de 800.000 pessoas, distribuídas entre 683 Terras Indígenas e algumas áreas urbanas, que integram 241 Povos falantes de 180 línguas. As terras indígenas por eles ocupadas representam, aproximadamente, 13% do território nacional, a maior parte situada na Região Amazônica. Esse segmento da população brasileira se encontra vulnerável, em virtude da extrema pobreza a que foram reduzidos, da invasão de seus territórios tradicionais, do avanço e da utilização predatória das riquezas naturais existentes nessas terras. Também sofrem com a expropriação e utilização indevida de seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, bem como de seu patrimônio cultural. Vítimas de toda espécie de violação aos direitos humanos, as minorias étnicas no Brasil ocupam a condição de povos em situação de risco social, não obstante o desenvolvimento econômico do país que segue fortalecendo a concentração da renda em benefícios de

um segmento minoritário da população brasileira, à custa da exploração da mão de obra barata e do uso predatório de recursos.

A diversidade cultural do Brasil, a maior da América Latina, constitui uma das principais características nacionais, mas é relativamente desconhecida pelo Povo brasileiro. O conceito de diversidade cultural para se efetivar, demanda o respeito ao patrimônio cultural de cada povo e sua adequada compreensão deve incluir as definições próprias dos Povos Indígenas a respeito do que julgam ser parte de suas culturas.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 10 de dezembro de 1948 (adotada e proclamada pela Resolução 217-A/III), pela Assembleia Geral das Nações Unidas - ONU¹⁹ (assinada na mesma data pelo Brasil) é reconhecida como um marco na reconstrução dos direitos humanos. O instrumento internacional constitui manifestação contra as atrocidades ocasionadas pela II Guerra Mundial, exprimindo em seu bojo a primazia dos direitos fundamentais, a serem assegurados às presentes e futuras gerações.

No texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 se encontram relacionados os direitos civis e políticos (direitos de primeira dimensão), direitos sociais, econômicos e culturais (direitos de segunda dimensão), e direitos relacionados à fraternidade, paz, justiça (direitos de terceira dimensão)²⁰. Os direitos culturais se encontram elencados na segunda parte da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Art. XXII ao Art. XXX, que dispõem sobre os direitos econômicos, sociais e culturais, os quais refletem conquistas auferidas nos séculos XIX e XX (Revolução Socialista), mantendo relação intrínseca com o Estado de Bem-Estar Social.

Na seara de reconhecimento dos direitos culturais, elevados à categoria de direitos humanos e fundamentais (pressupostos fundamentais ao processo de humanização da humanidade), cumpre

¹⁹ A Organização das Nações Unidas – ONU, fundada na cidade de São Francisco (Califórnia – Estados Unidos), em 24 de Outubro de 1945, logo após a II Guerra Mundial, nasce com intuito de conter as guerras.

²⁰ De acordo com a argumentação do Prof. Wolkmer, os direitos fundamentais são classificados em “dimensões”, tendo em vista sua complementaridade, em detrimento das usuais denominações “gerações”, “eras” ou “fases” dos direitos. Em conformidade com esta concepção, constituem direitos de primeira dimensão: direitos civis e políticos; direitos de segunda dimensão: direitos sociais, econômicos e culturais; direitos de terceira dimensão: direitos metaindividuais, coletivos e difusos, direitos de solidariedade; direitos de quarta dimensão: direitos relacionados à biotecnologia, à bioética, e à regulação da engenharia genética e, por fim, direitos de quinta dimensão: direitos advindos das tecnologias de informação (internet), do ciberespaço e da realidade virtual em geral. (WOLKMER, 2003, p. 7-15).

salientar a importância de uma visão crítica dos direitos humanos, especialmente no tocante ao seu caráter universal, cuja origem remonta uma ideologia e filosofia de cunho eminentemente ocidental, refletindo uma visão eurocêntrica de direitos humanos. Dessa forma, torna-se fundamental compreender os direitos expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, como fonte de um mínimo ético na luta pela dignidade do ser humano, a ser respeitado por toda cultura. Nesse aspecto, Flores (2009, p. 43) explica que:

É fácil ver a complexidade dos direitos, pois em sua grande quantidade de ocasiões tentam se impor em face de concepções culturais que nem sequer têm em sua bagagem lingüística o conceito de direito (como é o caso de inumeráveis cosmovisões de povos e nações indígenas). Isso gera graves conflitos de interpretação em relação aos direitos humanos que se deve saber gerir sem imposições nem colonialismos.

Inspirados na Declaração Universal dos Direitos Humanos, procedeu-se a criação do Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos e Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, instrumentos internacionais complementares à proteção dos direitos humanos que, em conjunto com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, formam a chamada “Carta Internacional de Direitos Humanos”, cristalizando o ideal a ser alcançado por todos os povos: vida com dignidade²¹. Nesse sentido, os direitos culturais se encontram professados em instrumentos internacionais de amplitude mundial, como o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos²², adotado pela Resolução n. 2.200-A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 19 de dezembro de 1966 (em vigor desde 1976, quando atingido o número mínimo de adesões: 35 Estados). No Brasil, é regulamentado pelo Decreto-Legislativo n. 226, de 12 de dezembro de 1991, que depositou a Carta de Adesão na Secretaria Geral da Organização das Nações Unidas, em 24 de janeiro de 1992, entrando em

²¹ Ideal amparado na dignidade da pessoa humana, princípio alçado à categoria de direito fundamental, expresso no Art.1º, inc. III, da Constituição Federal de 1988.

²² O Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos, em seu Art. 27, expressa que nos Estados em que existam “minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua”. (NAÇÕES UNIDAS, 1966).

vigor em 24 de abril do mesmo ano, bem como no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, adotada pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966, ratificada pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992.

Constituem instrumentos internacionais, reconhecidos no âmbito da Cultura, a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural (2001), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), bem como a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

Segundo a UNESCO, o patrimônio cultural de um povo integra sua identidade e diversidade cultural. Aponta nessa direção a definição de patrimônio cultural indígena, cuja abrangência inclui os conceitos de patrimônio material (ou tangível) e imaterial (ou intangível), aí presentes todas as manifestações de expressão que fazem parte do universo cultural de um Povo Indígena: são nossos cantos e danças, as formas próprias de educação, as pinturas corporais de cada Povo, as técnicas artesanais herdadas dos ancestrais, inclusive a arte plumária, que traz significado e beleza aos nossos rituais. São ainda as rezas e os conhecimentos tradicionais dos pajés, a relação de espiritualidade que nos une aos nossos territórios tradicionais e tudo o que neles preservamos, porque são parte integrante do nosso universo cultural, a sabedoria dos anciãos, as histórias contadas ao redor da fogueira, as brincadeiras das crianças, as festas e os rituais e todos os aspectos que integram as nossas formas culturais de viver e de ver o mundo. (KAINGÁNG, 2006, p.132).

A Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, aprovada em 2001, dentre suas importantes contribuições, ressalta a fundamental importância da diversidade cultural, enquanto patrimônio comum da humanidade, a ser reconhecida pelas presentes e futuras gerações. Destaca também o pluralismo cultural, tendo em vista sua estreita relação com o contexto democrático propugnado pelo

Estado de Direito²³.

Aprovada pela UNESCO, em 17 de outubro de 2003, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, assegura proteção aos bens culturais de natureza imaterial. Eles são reconhecidos como bens intangíveis, dado seu potencial caracterizador da diversidade cultural da humanidade, trazendo à tona importantes definições relacionadas ao patrimônio cultural imaterial, suas características de coletividade e formas próprias de transmissão, cuja proteção integral é dever dos Estados signatários.

Santilli (2006, p. 120) faz referência ao patrimônio imaterial afirmando que “não é possível compreender os bens culturais sem considerar os valores neles investidos e o que representam – a sua dimensão imaterial – e, da mesma forma, não se pode entender a dinâmica do patrimônio imaterial sem o conhecimento da cultural material que lhe dá suporte”, tendo por base o Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, de maneira a “abranger as manifestações culturais de caráter processual e dinâmico, geralmente transmitidas oralmente” Santilli (2006, p. 121).

Cabe ressaltar que o Brasil, antes mesmo da aprovação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial pela UNESCO, instituiu o Decreto N° 3.551/2000, regulamentando o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro. A partir do Decreto, foi criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, dispondo sobre o Inventário Nacional de Referências Culturais, cujos registros se dão em quatro livros: Dos Saberes, Das Celebrações, Das Formas de Expressão

²³ Artigo 1 – A diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras.

Artigo 2 – Da diversidade cultural ao pluralismo cultural

Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma interação harmoniosa entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido desta maneira, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública.

e Dos Lugares, evidenciando o avanço do legislador brasileiro na proteção de bens culturais de natureza imaterial.

Por sua vez, a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais²⁴, aprovada em 2005 pela ONU, estabelece importantes definições²⁵ no âmbito cultural (Art. 4), incentivando medidas destinadas a promover as expressões culturais (Art. 7) e também a proteger as expressões culturais (Art.8), fazendo referência à importância da educação e sensibilização do público (Art.10). Há também o incentivo à participação da sociedade civil (Art.11), no âmbito da diversidade das expressões culturais.

No Direito Internacional, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovada em 1989, aporta significativas contribuições à proteção e promoção dos direitos culturais dos Povos Indígenas, como ensina Fernanda Kaingáng:

Em seu preâmbulo, a Convenção 169 enfatiza “a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e à compreensão internacionais”. O artigo 2º, I estabelece o dever dos Estados-membros de “desenvolverem com a participação dos povos interessados uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade”. O artigo 4º, 1 impõe a adoção de medidas especiais necessárias para a salvaguarda de pessoas, instituições, bens, culturas e do meio ambiente

²⁴ A escolha do título da Convenção, com referência às “expressões culturais”, e não à “diversidade cultural”, delimitou muito o sentido do instrumento. Embora manter a diversidade seja um dos seus objetivos, os desejáveis contatos entre as culturas processam-se por intermédio das expressões culturais, que englobam as noções de conteúdo cultural e expressões artísticas, e envolvem os indivíduos ou empresas culturais que as produzem (ÁLVAREZ, 2008, p. 165).

²⁵ A Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais aponta as seguintes definições: “diversidade cultural refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades. A diversidade cultural se manifesta não apenas nas variadas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade mediante a variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados”; “expressões culturais são aquelas que resultam da criatividade de indivíduos, grupos e sociedades e que possuem conteúdo cultural”.

dos povos interessados, e no inciso 2 reitera que “tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados”. O artigo 6º determina a criação e a implementação de mecanismos participativos e de consulta prévios à criação de medidas legais ou administrativas que possam afetá-los diretamente. O artigo 7º outorga aos Povos Interessados o direito de escolherem suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (KAINGÁNG, 2006, p.127).

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 é o principal instrumento normativo internacional vinculante acerca dos direitos dos povos indígenas, atribuindo aos países que a ratificam a obrigação de incorporá-la e implementá-la internamente em seu ordenamento jurídico pátrio. Ela traz consigo significativos avanços na luta pela garantia dos direitos indígenas, dentre os quais a utilização da expressão “Povos Indígenas”, assegurando o caráter eminentemente coletivo de seus direitos, o reconhecimento à autodeterminação e ao direito de consulta.

A Convenção 169 da OIT reconhece as aspirações dos Povos Indígenas à sua livre determinação, ao controle de suas instituições e maneiras de viver, à gestão de formas adequadas de geração de renda que propiciem desenvolvimento econômico com o mínimo de erosão cultural e à manutenção e ao fortalecimento de suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados em que vivem. A Convenção estabelece preceitos claros e obrigatórios para a preservação do patrimônio cultural dos Povos Indígenas, como também a necessidade de protagonismo e de sua participação como sujeitos que são em tais processos.

Em seu artigo 7º, a Convenção 169 determina como obrigação do Estado o dever de promover a participação dos Povos Indígenas na formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional que possam afetá-los diretamente. O

desrespeito aos preceitos do artigo 7º²⁶ e ao direito de consulta consagrado no artigo 6º²⁷ da Convenção, aplicado às políticas públicas, tem sido um dos muitos problemas enfrentados pelos Povos Indígenas do Brasil na implementação de seus direitos.

Fernanda Kaingáng (2006, p. 129) esclarece que:

Um dos avanços da Convenção 169 é a revisão e a superação da visão assimilacionista e paternalista que caracterizava a Convenção 107 sobre Populações Indígenas e Tribais de 1954 e o reconhecimento, em seu preâmbulo, da importância da diversidade cultural representada pelos Povos Indígenas, não mais designados genericamente como populações, mas reconhecidos na sua condição de Povos titulares do direito a decidir livremente suas prioridades, como protagonistas de sua própria história.

De acordo com a Convenção 169 da OIT, encontra-se superada a utilização da expressão “populações” (terminologia adotada pela Convenção 107 da OIT), que denota transitoriedade e contingencialidade. Ela foi substituída pela expressão “Povos Indígenas”, que infere maior respaldo e reconhecimento da Convenção 169 àqueles (Povos Indígenas e tribais) cujas especificidades culturais, sociais, jurídicas, econômicas, linguísticas, espirituais e políticas se encontram melhor contemplados nessa expressão, como ensinam Manuela Tomei e Lee Swepston:

²⁶ Convenção 169.

Artigo 7º

Os Povos Interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

²⁷ Artigo 6º

Ao aplicar as Disposições da presente Convenção os Governos deverão:

Consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas, suscetíveis de afetá-los diretamente [...];

As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Durante três anos a OIT trabalhou para adoção da Convenção, discutindo se na nova Convenção mudaria por “povos” o termo “população” utilizado na Convenção 107. A decisão de usar o termo “povos” resultou de longas discussões e consultas dentro e fora das reuniões. Acordou-se finalmente que o termo correto seria o de “povos”, já que este reconhece a existência de sociedades organizadas com identidade própria, em vez de simples agrupamentos de indivíduos que compartilham algumas características raciais ou culturais. (TOMEI; SEWPSTON, 1999, p.28).

O uso da expressão “Povos Indígenas” (para aqueles até então designados simplesmente “índios”, “comunidades indígenas”, “silvícolas”), pela Convenção 169 da OIT e a pertinente interpretação do vocábulo “povo” em conformidade com o direito internacional, cujo significado traduz “a soma simples de todos os cidadãos individualmente tratados e que vivem num território nacional determinado, jurisdicionado por um Estado” (SOUZA FILHO, 2003, p. 106), causou polêmica. Com a mudança, gerou-se nos Estados o temor de que Povos Indígenas reivindicassem para si a constituição de Estados próprios, mediante a instauração de territórios específicos e independentes, tendo em vista, especialmente, o direito assegurado à manifestação de suas aspirações e perspectivas em decorrência do reconhecimento de sua “autodeterminação”. Nesse sentido, a Convenção 169 da OIT, no intuito de esclarecer o sentido conferido à expressão “Povos” bem como dirimir quaisquer controvérsias resultantes de interpretação equivocada, determinou expressamente em seu bojo que:

Artigo 1.3 A utilização do termo “povos” na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esses termos no direito internacional. (Convenção 169 OIT).

A Assembleia Geral da ONU declarou, em 1993, o Ano Internacional dos Povos Indígenas do Mundo, mediante a resolução 45/165. Decidiu-se posteriormente que seria criada a Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo, no período de 1995 a 2004, com o propósito de fortalecer a cooperação internacional, objetivando solucionar os problemas vivenciados pelos Povos Indígenas

na área de direitos humanos, meio ambiente, desenvolvimento, saúde e educação.

Sem sombra de dúvida, a criação do Fórum Permanente sobre Questões Indígenas, como órgão consultivo do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC), constitui a conquista mais relevante da I Década Internacional dos Povos Indígenas. O Fórum Permanente possibilita, pela primeira vez no âmbito das Nações Unidas, a participação, em caráter de igualdade, de representantes governamentais e não-governamentais.

A Organização das Nações Unidas (ONU), no contexto internacional, aprovou em sua 59^a Assembleia Geral, em dezembro de 2004, a Segunda Década Internacional dos Povos Indígenas (2005-2014), com vistas a conferir maior visibilidade às 370 milhões de pessoas falantes de 5.000 línguas, que habitam 70 países ao redor do mundo e, assim, fortalecer a cooperação internacional voltada ao apoio de programas e projetos para Povos Indígenas, em especial de países em desenvolvimento, como o Brasil.

Um dos resultados mais significativos alcançados na II Década Internacional dos Povos Indígenas foi a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Aprovada pela Assembleia Geral da ONU, em 13 de setembro de 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DRIPS) é a conquista mais recente no direito internacional, embora não possua natureza vinculante, isto é, obrigatória. A Declaração, aprovada após mais de vinte anos de discussões, é constituída de 46 artigos, dos quais 17 se referem de forma expressa ou indiretamente às culturas indígenas e às formas de protegê-las. Alguns desses preceitos merecem especial atenção:

O artigo 2º da Declaração das Nações Unidas reconhece que os Povos Indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito à sua diversidade cultural. O artigo enfatiza que esse direito a uma proteção específica a essa diversidade não pode ser motivo para submetê-los a qualquer tipo de discriminação no exercício de seus direitos como cidadão cuja razão seja sua origem ou identidade indígena.

O artigo 31 da Declaração inclui uma impressionante diversidade de elementos considerados passíveis de proteção na qualidade de patrimônio cultural dos Povos Indígenas:

Os Povos Indígenas têm direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio

cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, as medicinas, o conhecimento das propriedades da fauna e flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais, as artes visuais e interpretativas. Também têm direito a manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual de tal patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais (Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007).

Na apreciação de instrumentos legais de proteção ao patrimônio cultural dos Povos Indígenas, torna-se fundamental enfatizar que é finalidade da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, nos termos do Estatuto da FUNAI de 2009 (Decreto Nº 7.056/1/2009), em seu artigo 2º, II – “formular, coordenar, articular, acompanhar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro, baseada no princípio da garantia de promoção de direitos sociais, econômicos e culturais aos povos indígenas”. (Decreto 7.056 de 2009, artigo 2º, II, “e”).

A necessidade de regulamentação e implementação dos instrumentos internacionais específicos de Direitos Humanos no Brasil consiste em ponto de discussão no âmbito do patrimônio cultural e por afetar diretamente os direitos dos Povos Indígenas. A criação de medidas legais e administrativas deve incluir mecanismos participativos de consulta culturalmente apropriados, o que inclui o respeito à diversidade linguística e à tradição oral dos Povos Indígenas do Brasil. São exemplos que podem ser destacados nesse contexto a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais²⁸ (adotada pela Assembleia Geral da UNESCO, em outubro de

²⁸ Giselle Dupin (2008, p. 36) refere que “o Brasil teve uma participação muito ativa na elaboração da Convenção. Primeiro, durante o processo de discussão, quando a delegação brasileira sugeriu a mudança do nome da Convenção, pois ela se chamava inicialmente ‘Convenção sobre a promoção e proteção dos conteúdos culturais e das expressões artísticas’, o que configurava uma dicotomia discriminatória entre a cultura popular e a cultura artística e erudita. Em seguida, houve a participação ativa do Ministro Gilberto Gil no momento da aprovação pela Assembleia Geral da Unesco. A intervenção dele em defesa da Convenção foi decisiva para convencer alguns países que ainda estavam reticentes”.

2005), promulgada no Brasil pelo Decreto-Lei 6.177, de 1º de agosto de 2007, em razão de sua importância no âmbito das políticas públicas de cultura nas diversas instâncias de governo, federal, estadual e municipal; a Portaria nº. 177 (16 de fevereiro de 2006) da Fundação Nacional do Índio – FUNAI “visando o respeito aos povos indígenas, a proteção de seu patrimônio material e imaterial relacionados à imagem, criações artísticas e culturais”, bem como a Lei Nº 11.645, publicada em 10 de março de 2008, que prevê a “obrigatoriedade de estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”, em estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, decorrência direta da regulamentação legal do preceito estabelecido pelo artigo 31 da Convenção 169 de 1989.

No cenário nacional, a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais foi amplamente discutida pelo Ministério da Cultura²⁹ junto aos segmentos culturais representativos da sociedade civil e gestores públicos, ao longo do ano de 2009. A discussão foi feita por intermédio da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, que promoveu uma série de cinco seminários com o tema “Diversidade Cultural – Entendendo a Convenção” com objetivo de divulgar e debater o conteúdo e os desafios postos pela respectiva Convenção. É importante destacar que a aplicação da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, no âmbito nacional, reforçou a necessidade de elaboração do Plano Nacional de Cultura - PNC, cuja criação já tinha previsão na Emenda Constitucional nº 48³⁰ (10 de agosto de 2005), a fim de incorporar as diretrizes da Convenção a ser desenvolvida nas diversas instâncias governamentais. Pesquisas e estudos, debates e encontros participativos como a 1ª Conferência Nacional de Cultura, Câmaras Setoriais, Fóruns e Seminários, nortearam as diretrizes elaboradas e pactuadas entre Estado e sociedade na constituição do Plano Nacional de Cultura, cuja

²⁹ Criado em 15 de março de 1985 por força do Decreto 91.144, o Ministério da Cultura (vinculado até então ao Ministério da Educação) originou-se no intenso processo de redemocratização do país, aliando a crescente potencialidade cultural brasileira à necessidade de implantação de políticas públicas exclusivas para a área.

³⁰ Art. 1º O art. 215 da Constituição Federal passa a vigorar acrescido do seguinte § 3º:

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II - produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV - democratização do acesso aos bens de cultura;
- V - valorização da diversidade étnica e regional.”(NR)

aprovação deu-se no dia 2 de dezembro de 2010, por força da Lei nº 12.343, que institui o Plano Nacional de Cultura – PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais – SNIIC e dá outras providências.

Conhecido pela magnitude de sua diversidade natural e cultural, denominada nas discussões ambientais como megadiversidade, o Brasil também apresenta como desafio o polêmico Projeto de Lei que trata do Acesso a Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais e Biodiversidade, o qual deve substituir a Medida Provisória 2.186 de 2001 que regulamenta, embora com lacunas, a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), no território nacional. O projeto está voltado à proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, ressaltando a reprodução do patrimônio cultural indígena e a intrínseca relação desses saberes e práticas relacionadas ao meio ambiente. Em face da aprovação, no âmbito da CDB, do Protocolo de Nagóia sobre Acesso aos Recursos Genéticos e a Participação Justa e Equitativa dos Benefícios Advindos de sua Utilização, na X Conferência das Partes da CDB, em outubro de 2010, no Japão, o direito internacional ambiental inaugura avanços sociais relevantes. Isso por que não se trata de instrumento específico de direitos humanos, mas reconhece direitos aos Povos Indígenas em diferentes capítulos, o que amplia a demanda nacional pela atualização da legislação brasileira na matéria. Destaca-se, ainda, que o texto do Protocolo de Nagóia aborda de maneira transversal os direitos dos Povos Indígenas sobre os conhecimentos tradicionais e recursos genéticos.

Nesse contexto, é possível constatar que o reconhecimento do princípio do multiculturalismo na Constituição Federal de 1988 possibilita ao legislador brasileiro a abertura à proteção da diversidade cultural em outros instrumentos normativos incorporados ao sistema jurídico pátrio. Porém, além de assegurar direitos culturais no bojo das legislações existentes, faz-se necessária a transformação da letra da lei em práticas referenciadas na livre-determinação dos Povos Indígenas em prol da promoção e proteção de suas diferentes expressões culturais.

Por outro lado, a efetiva proteção do patrimônio cultural e natural dos Povos Indígenas possui como premissas a conscientização de setores estratégicos da sociedade civil, a exemplo das universidades e outras instituições de ensino e pesquisa e de sensibilização de setores do Governo que possam atuar em parceria com as organizações indígenas na evolução dos processos de defesa dos seus saberes, inovações, práticas e expressões culturais.

Conclui-se, então, reafirmando a tese de que uma política nacional multicultural deva passar necessariamente pelo respeito ao diferente. A integração da diferença cultural, no entanto, está além do respeito ao diferente. Políticas afirmativas que contribuam para o acesso aos bens nacionais são hoje prementes num país que se pensa múltiplo. Com isso, minimizar-se-ia a violência cultural que sofrem grupos sociais minoritários (RAMOS, 2006, p.46).

1.3 USO INDEVIDO DO PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA

A problemática relacionada à repartição dos benefícios resultantes do uso de elementos advindos das culturas dos Povos Indígenas conduz aos questionamentos acerca da sua efetiva existência, bem como nos casos em que exista, se consiste ela justa e equitativa.

A repartição de benefícios, em caráter justo e equitativo, remete à polêmica sobre a titularidade dos Povos Indígenas sobre seu patrimônio cultural, seja ele material, seja imaterial. Com frequência, expressões culturais tradicionais de Povos Indígenas identificáveis são indevidamente utilizadas (ou seja, o uso de elementos integrantes da cultura de um ou mais Povos Indígenas é realizado em desconformidade ou em absoluta violação aos princípios do consentimento livre, prévio e informado e da repartição justa e equitativa de benefícios), em razão do entendimento de que elas, por integrarem o patrimônio cultural do Brasil, estariam em domínio público. Isso significaria que qualquer interessado teria liberdade para utilizá-las, inclusive para fins comerciais, sem ônus de qualquer espécie.

Todavia, a experiência tem demonstrado tratar-se de um equívoco de interpretação: a titularidade de um Povo Indígena sobre os elementos e expressões que integram sua cultura pode ser provada por publicações, vídeos, bancos de dados, dentre outros meios de prova. Assim sendo, caberá ao usuário que de tal patrimônio fez uso indevido a indenização dos prejuízos resultantes da utilização de um bem jurídico, desprovida do consentimento e da repartição de benefícios do titular deste bem, expressa em contrato escrito ou verbal, que comprove a existência de termos mutuamente acordados para o uso do patrimônio cultural de propriedade coletiva.

Por outro lado, figura um desafio ao direito contemporâneo: os Povos Indígenas do mundo têm questionado em diversos organismos multilaterais da Organização das Nações Unidas (ONU), tais como a

Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI) e a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, a aplicação do conceito de domínio público aos conhecimentos tradicionais, expressões culturais e elementos do seu patrimônio cultural. Ainda, o conceito do que se compreende como patrimônio cultural dos Povos Indígenas não deve restringir-se aos conhecimentos, objetos, práticas que se encontram em seu contexto cultural tradicional, uma vez que grande parte do acervo cultural desses Povos pode ser encontrada em lugares diversos de onde provêm originariamente.

A UNESCO estabelece como conceito de Patrimônio Cultural Imaterial em seu Artigo 2º “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas e também os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhe são associados e as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos que se reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural” (Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003).

Afirmar que uma prática, instrumento, objeto, artefato, expressão ou conhecimento só pertence a um Povo Indígena enquanto se mantiver em seu contexto tradicional consiste em um equívoco jurídico equivalente a afirmar que, em um mundo globalizado, a identidade indígena só se mantém pelo tempo em que o cidadão indígena permanecer dentro das terras indígenas, a exemplo da alegação que era comumente utilizada pelos órgãos encarregados da prestação de assistência à saúde dos Povos Indígenas para negar atendimento a indígenas que vivem fora de suas terras.

Nesse sentido, parece salutar recordar que há poucos séculos todo o território nacional constituía-se em terras indígenas e que sua redução aos atuais territórios demarcados e homologados segundo os preceitos Constitucionais expressos no artigo 231 e seus parágrafos é resultado de um processo contínuo de expropriação dos antigos territórios desses povos para utilizar os recursos naturais que neles existiam. O assédio aos elementos que compõem o patrimônio cultural dos Povos Indígenas indica um novo tipo de exploração, voltada à utilização de elementos que integram a essência dessas culturas: os conhecimentos tradicionais indígenas.

Os Povos Indígenas questionam a existência de expressões, saberes, inovações e práticas culturais já retirados de seus contextos tradicionais por pessoas alheias às suas culturas. Especialmente quando informados que tais expressões, saberes, inovações e práticas não mais constituem propriedade exclusiva dos Povos Indígenas dos quais são provenientes, mas agora pertencem a todos e podem ser livremente utilizadas, segundo preceitua o conceito de “domínio público”.

É razoável afirmar que existem conhecimentos, expressões e práticas culturais dos Povos Indígenas disponíveis publicamente, mas não decorre dessa afirmação que seu uso é permitido sem o consentimento de seus titulares, desconsiderando a necessidade de repartir os benefícios oriundos de seu uso. Assim, tendo em vista dar continuidade ao presente estudo, no próximo capítulo serão abordados os conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, referenciando as variadas concepções que cercam a referida temática, bem como sua proteção em face do Decreto nº 3551/2000, que trata do registro de bens culturais de natureza imaterial, da Medida Provisória nº 2.186 de 2001, que dispõe sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, bem como da proteção conferida aos conhecimentos tradicionais frente ao sistema de propriedade intelectual.

2 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DOS POVOS INDÍGENAS

Conforme tratado no capítulo anterior, os conhecimentos tradicionais integram o patrimônio cultural dos Povos Indígenas e se encontram assegurados em legislações internacionais e nacionais que regulamentam a matéria. Em face da perspectiva de melhor compreensão da temática torna-se, então, pertinente abordar algumas concepções acerca dos conhecimentos tradicionais, especialmente no que tange à diferenciação apontada por muitos autores entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, bem como a respectiva proteção no âmbito do ordenamento jurídico nacional.

Atualmente, é comum encontrar em diferentes regiões do país, em feiras, mercados, aeroportos e em estabelecimentos comerciais diversos artigos de origem indígena, produtos que variam desde imagens de indígenas em cartões postais, telas contendo grafismos indígenas, instrumentos musicais, armas, materiais audiovisuais, retratando rituais e festas indígenas, adornos, cosméticos e uma variada gama de produtos cujo principal atrativo consiste em pertencer ao universo cultural dos Povos Indígenas do Brasil. Evidencia-se, assim, a valorização que os produtos indígenas vêm continuamente despertando no mercado capitalista globalizado. Da mesma forma, significativa parcela do patrimônio cultural indígena, nas últimas décadas, tem chamado atenção da sociedade global, manifesta nos saberes derivados das práticas indígenas sobre plantas e animais existentes em seus territórios tradicionais: os conhecimentos inerentes à biodiversidade.

Embora os Povos Indígenas demonstrem uma concepção holística acerca dos conhecimentos tradicionais que envolvem seu universo cultural, práticas e inovações, os instrumentos internacionais e legislações nacionais, bem como autores que se pronunciam sobre o tema, promovem uma distinção entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, cuja proteção também se encontra elencada em legislações diferenciadas. Juliana Santilli (2005, p. 215) esclarece que o conhecimento tradicional não é estático, e sim dinâmico, e o termo “tradicional” não se refere à sua antiguidade. Não se tratam apenas de conhecimentos “antigos”, ou “passados”, mas de conhecimentos também presentes e futuros que evoluem e se transformam, com base em práticas dinâmicas. A autora também argumenta que:

[...] os povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais produzem conhecimentos (tradicionais) e inovações em diversas áreas. Como exemplos podemos citar as suas criações artísticas, literárias, científicas, tais como desenhos, pinturas, contos, lendas, músicas, danças, etc., que devem ser tutelados por meio do reconhecimento de seus direitos autorais coletivos”, diferentemente dos “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que vão desde técnicas de manejo de recursos naturais até métodos de caça e pesca, conhecimentos sobre diversos ecossistemas e sobre propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas de espécies e as próprias categorizações e classificações de espécies de flora e fauna utilizadas pelas populações tradicionais. (SANTILLI, 2005, p. 191-2).

Visando ampliar a compreensão sobre o tema e seus respectivos consectários, torna-se relevante o conhecimento de outras conceituações existentes abrangendo os conhecimentos tradicionais, pois:

[...] têm sido objeto de intensas discussões e tentativas frustradas de definição, e qualquer conceito dificilmente englobará todas as dimensões que têm implicações diretas sobre o tema [...]. O ponto de partida para pensar o conhecimento é compreender que nós, membros das chamadas populações indígenas e tradicionais, temos uma concepção ampla da natureza, que inclui e inter-relaciona ser humano, fauna, flora e, por ser assim, desenvolvemos tecnologias, sistemas e usos próprios de acordo com nossas culturas. (NEVES; POHL, 2006, p. 342).

A Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI ou WIPO), da mesma forma tem envidado esforços em obter uma definição aos conhecimentos tradicionais, de maneira a resguardar os direitos de propriedade intelectual decorrentes do uso destes em face do atual sistema patentário. Nesse contexto, a OMPI, visando regulamentar a temática, instituiu o “Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual, Recursos Genéticos, Conhecimento Tradicional e Folclore”, em cujo âmbito juristas, comunidades locais e organizações mundiais de

proteção à propriedade intelectual discutem mecanismos de regulamentação da referida temática.

Soares (2009, p. 195) refere que:

Os conhecimentos tradicionais são os saberes e técnicas que os índios e outras comunidades locais (tais como os quilombolas, os caiçaras, os seringueiros, os pescadores, os ribeirinhos, entre outras) têm e utilizam para sua sobrevivência e para o atendimento de necessidades culturais, espirituais, materiais e financeiras das presentes e futuras gerações. São conhecimentos sobre as potencialidades dos recursos naturais e sobre formas e técnicas de manejo e sua gestão, bem como sobre métodos de caça, pesca, processamento de alimentos e propriedades fitoterápicas de elementos da flora.

O Encontro de Pajés, promovido pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI) em 2001 em São Luís/MA, no qual se reuniram pajés e representantes de Povos Indígenas do Brasil, contou com a manifestação dos parentes indígenas acerca dos conhecimentos tradicionais. O evento teve como objetivo discutir mecanismos de proteção ao conhecimento tradicional associado a recursos genéticos no país e formas de repartição de benefícios decorrentes de sua utilização. No célebre documento, intitulado Carta de São Luís, consta que:

Este conhecimento é coletivo e não uma mercadoria que se pode comercializar como qualquer objeto no mercado. Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas. (CARTA DE SÃO LUÍS, 2001).

No Brasil, a Medida Provisória 2186/2001³¹, que regulamenta o acesso aos conhecimentos tradicionais, apresenta a seguinte definição:

³¹ Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências.

Art. 7º - Além dos conceitos e das definições constantes da Convenção sobre Diversidade Biológica, considera-se para os fins desta Medida Provisória:

[...] II - conhecimento tradicional associado: informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético. (Medida Provisória 2.186/2001).

O interesse que a sociedade globalizada tem demonstrado em acessar o patrimônio cultural indígena tem corroborado práticas de exploração e expropriação de bens culturais, tanto de cunho material (tangível) como imaterial (intangível), pertencentes aos Povos Indígenas do Brasil. Isso se dá por intermédio de práticas como a biopirataria (em relação aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade), e apropriação destes por intermédio de registros e patentes de propriedade intelectual (em razão do sistema patentário atualmente em vigor reconhecer estritamente direitos intelectuais decorrentes da propriedade individual, não abrangendo os conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, de caráter eminentemente coletivo e não divisível, transmitido milenarmente por gerações via tradição oral). É preciso mobilizar o referido segmento (juntamente com comunidades ou populações tradicionais/loais e quilombolas), enquanto titulares destes conhecimentos milenares, para a devida e efetiva proteção legal de seus direitos.

Soares (2009, p. 199) reforça esta necessidade, argumentando que:

A vulnerabilidade das comunidades detentoras, possuidoras ou criadoras ou proprietárias de bens culturais imateriais com dimensão econômica, especialmente dos conhecimentos tradicionais, exige uma horizontalização da relação com os que acessam (ou querem acessar) seus saberes, técnicas ou processos. A atividade do Estado deve ser no sentido de propiciar a paridade entre os pólos da relação, munindo a comunidade tradicional de instrumentos de defesa de seus direitos, contornando-a por uma verdadeira aura de proteção.

Por força do Art. 216³², II e III da Constituição de 1988, os conhecimentos tradicionais, em razão de expressar modos de criar, fazer e viver, além de se representar mediante criações científicas, artísticas e tecnológicas integram o patrimônio cultural brasileiro, desde que portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, ensejando ao Estado o dever de promovê-los e protegê-los³³.

Cabe enfatizar que os conhecimentos tradicionais se encontram proclamados dentre os chamados novos direitos, direitos estes de titularidade coletiva e indivisível, que embora decorrentes do reconhecimento do multiculturalismo e pluralismo jurídico preconizados pela atual Constituição Brasileira, têm seu nascimento no seio da sociedade e lutas dos movimentos sociais, cujos sujeitos reivindicam direitos que assegurem suas necessidades e aspirações³⁴. Tais direitos, no ordenamento jurídico brasileiro, ainda carecem de legislação adequada à sua efetiva proteção, especialmente ao tratar dos conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, para os quais o arcabouço legal existente ainda não apresenta respostas adequadas e eficientes às questões decorrentes do seu acesso, tais como: reconhecimento dos direitos intelectuais de titularidade coletiva no âmbito dos Direitos de Propriedade Intelectual (DPI) e criação de um regime jurídico que viabilize a proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade de maneira a coibir sua apropriação e

³² Art. 216 (CF/1988). Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas.

³³ Art. 215 (CF/1988). O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

³⁴ Wolkmer afirma que “no descortinar do novo milênio, o modelo clássico de legalidade positiva, engendrado pelas fontes estatais e embasado em valores liberal-individualistas, vivencia um profundo esgotamento que marca seus próprios fundamentos, seu objetivo e suas fontes de produção. O exaurimento dessa legalidade lógico-formal, que tem servido para regulamentar e legitimar, desde o século XVIII, os interesses de uma tradição burguesa-capitalista, propicia um espaço para a discussão crítica a cerca das condições de ruptura, bem como das possibilidades de um projeto emancipatório assentado, agora, anão mais em idealizações formalistas e rigidez técnica, mas em pressupostos que partem de condições históricas atuais e práticas reais”. (WOLKMER, 2009, p. 186).

utilização indevida por terceiros, como também garantir a repartição de benefícios pelo seu respectivo uso.

Dessa forma, brevemente, será destacada a seguir a proteção dos conhecimentos tradicionais em consonância com o Decreto Nº 3551/2000 que dispõe sobre o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial; e com a Medida Provisória 2.186 de 2001 que regulamenta a Proteção dos Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade. Por fim, serão tecidas considerações sobre a proteção desses conhecimentos no âmbito do sistema de Propriedade Intelectual.

2.1 PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO ÂMBITO DO DECRETO Nº 3551/2000: REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL

A legislação brasileira, em decorrência da disposição legal prevista na Constituição Federal de 1988, em seu Art. 216 §1º³⁵, para fins de salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial, faz uso do Decreto Nº 3551, de 04 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que integram o patrimônio cultural brasileiro. Os registros estão organizados em quatro livros: Dos Saberes, Das Celebrações, Das Formas de Expressão e Dos Lugares, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, a saber:

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

³⁵ Art. 216 (CF/1988). Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. (Decreto Nº 3551/2000).

O Art. 6º do Decreto assegura apresentação de “documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao IPHAN manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo”, findo ao qual será levado à decisão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural que, em caso de decisão favorável, determinará a inscrição do bem no livro correspondente, recebendo o título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

Quanto a registro de bem cultural de natureza imaterial pertencente a Povo Indígena no Brasil, encontra-se atualmente registrado no IPHAN a Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi, aprovada sua inscrição pelo Conselho Consultivo do IPHAN, em 20 de dezembro de 2002, que se encontra no Livro de Registro das Formas de Expressão tendo, posteriormente, recebido da UNESCO, no ano seguinte, o título de Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade.

O Decreto Nº 3551/2000 se resguardou de tratar dos direitos decorrentes da propriedade intelectual referente aos bens culturais imateriais registrados, constando apenas referência a tal decisão no Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial:

[...] diante do atual estágio da discussão internacional e da necessidade de maior aprofundamento do tema (proteção da propriedade intelectual) junto a outras instâncias governamentais, seria precipitado e inadequado dispor sobre o assunto no momento. Avaliou-se que seria mais importante iniciar um trabalho de identificação, inventário, registro e reconhecimento do patrimônio imaterial de

relevância nacional, para, num segundo momento, se estabelecer dispositivos de proteção para equacionar questões específicas que o uso e a comercialização desses produtos envolve. (BRASIL, 2000. p.15).

2.2 PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE - MEDIDA PROVISÓRIA 2.186 DE 2001

A principal forma de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade é prevista em uma lei internacional chamada Convenção sobre Diversidade Biológica. A CDB foi criada na 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (A Eco-92), realizada no Rio de Janeiro em 1992, e menciona a importância de respeitar, preservar e manter esses conhecimentos, inovações e práticas importantes para a biodiversidade. No ordenamento jurídico brasileiro, a CDB é regulamentada pela Medida Provisória 2.186 de 2001.

A MP 2186/2001³⁶ tem por escopo regulamentar o acesso a recursos genéticos ou conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos e, principalmente, a repartição de benefícios decorrentes do acesso. Assim sendo:

O acesso ao patrimônio genético é atividade realizada sobre plantas e animais com o objetivo de identificar e utilizar informações de origem genética ou molecular e substâncias provenientes dos seres vivos e de extratos obtidos destes organismos [...]. O acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético se dá quando um pesquisador ou empresa obtém informações sobre conhecimentos ou práticas individuais (conhecimento do pajé), ou coletivas (conhecimentos de todas as pessoas da comunidade) relacionados com plantas ou animais, por meio de perguntas como: que plantas vocês usam para curar? Que plantas vocês usam

³⁶ Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências.

para artesanato? [...] (LÓPES GARCÉS, et al. 2007, p.17).

Em seu contexto, a MP 2186/2001 estabelece proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, dispostos em seus Artigos 8º e 9º, bem como aos direitos advindos de sua utilização, estipulando sobre o acesso aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (Art. 16), com destaque à imperativa necessidade de realização da Anuência Prévia (Art. 16 §1º), junto à comunidade titular do conhecimento tradicional associado ou recurso genético em interesse, como também a realização do Contrato de Utilização do Patrimônio Genético e de Repartição de Benefícios em conformidade com o Art.24.

Cabe destacar o § 2º do Art. 8º da MP que dispõe que “o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de que trata esta Medida Provisória integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou legislação específica”. Há também a previsão contida no § 4º do Art. 8º, que estabelece que “a proteção ora instituída não afetará, prejudicará ou limitará direitos relativos à propriedade intelectual”.

É pertinente mencionar que o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN/Ministério do Meio Ambiente publicou a Resolução 34, em 12 de fevereiro de 2009. A medida se propõe regulamentar os direitos de propriedade intelectual referentes aos pedidos de Patente de Invenção no Instituto Nacional de Propriedade Industrial – INPI, cujo objeto seja decorrência de acesso à amostra de componente de patrimônio genético brasileiro, situação em que determina que seja informado ao INPI a origem do material genético e do conhecimento tradicional associado, bem como o número da Autorização de Acesso concedido pelo respectivo órgão competente³⁷.

Embora constituída com a pretensão de regulamentar a Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB no ordenamento

³⁷ Resolução Nº 34, de 12 de fevereiro de 2009 – CGEN/MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE.

Art. 1º Esta Resolução estabelece a forma de comprovação da observância da Medida Provisória no 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, para fins de concessão de patentes de invenção pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial - INPI, em observância ao disposto no art. 31 da referida Medida Provisória.

Art. 2º Para efeitos de comprovação da observância das disposições da Medida Provisória nº 2.186-16, de 2001, o requerente de pedido de patente de invenção cujo objeto tenha sido obtido em decorrência de acesso à amostra de componente do patrimônio genético nacional realizado a partir de 30 de junho de 2000 deverá informar ao INPI a origem do material genético e do conhecimento tradicional associado, quando for o caso, bem como o número da correspondente Autorização de Acesso concedida pelo órgão competente.

jurídico brasileiro, as deficiências apresentadas pela MP 2186/2001 contribuíram para que o governo brasileiro promovesse Consultas Públicas no intuito de embasar Anteprojeto de Lei sobre a matéria, tendo em vista a criação de um novo marco legal de regulamentação da Convenção sobre Diversidade Biológica no Brasil. Mudanças vieram com a aprovação do Protocolo de Nagóia na X Conferência das Partes - COP X da CDB, realizada em Nagóia/Japão em 2010. Com a aprovação do protocolo o governo brasileiro tem se mobilizado junto aos diversos setores da sociedade à realização de Diálogos sobre Biodiversidade: construindo a estratégia brasileira para 2020, oportunizando novos debates que contribuirão à regulamentação mais adequada da temática abordada na Medida Provisória 2186/2001.

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS NO ÂMBITO DO SISTEMA DE PROPRIEDADE INTELECTUAL

Segundo a Convenção da Organização Mundial da Propriedade Intelectual – OMPI, a expressão Propriedade Intelectual é definida como:

A soma dos direitos relativos às obras literárias, artísticas e científicas, às interpretações dos artistas intérpretes e às execuções dos artistas instrumentistas, aos fonogramas e às emissões de radiodifusão, às invenções em todos os domínios da atividade humana, às descobertas científicas, aos desenhos e modelos industriais, às marcas industriais, comerciais e de serviço, bem como às firmas comerciais e denominações comerciais, à proteção contra a concorrência desleal e todos os outros direitos inerentes à atividade intelectual nos domínios industrial, científico, literário e artístico. (AMAZONLINK.ORG, 2011).

A definição de Propriedade Intelectual, segundo a ABPI - Associação Brasileira de Propriedade Intelectual - abrange:

Os direitos relativos às invenções em todos os campos da atividade humana, às descobertas científicas, aos desenhos e modelos industriais, às marcas industriais, de comércio e de serviço, aos nomes e denominações comerciais, à proteção

contra a concorrência desleal, às obras literárias, artísticas e científicas, às interpretações dos artistas intérpretes, às execuções dos artistas executantes, aos fonogramas e às emissões de radiodifusão, bem como os demais direitos relativos à atividade intelectual no campo industrial, científico, literário e artístico. (JURISWAY, 2011).

No âmbito dos Direitos de Propriedade Intelectual - DPI, como anteriormente explorado, os conhecimentos tradicionais se encontram em situação de vulnerabilidade, em especial aqueles associados à biodiversidade, que por não contarem com a devida proteção legal, permanecem sujeitos à apropriação econômica englobada pelo sistema de patentes ou de propriedade intelectual. Nesse contexto, é de fundamental importância frisar a intrínseca relação existente entre a vasta biodiversidade brasileira e a sociodiversidade, evidenciada no expressivo patrimônio sociocultural existente e a respectiva necessidade de implementação de um regime legal de proteção ao chamado componente intangível da biodiversidade (manifesto em conhecimentos tradicionais, inovações e práticas de comunidades tradicionais, indígenas ou locais), e de extrema relevância à conservação e ao uso sustentável de biodiversidade. Embora se mostre imperativa a necessidade de sua regulamentação, Santilli (2005), enfatiza que o ordenamento jurídico ainda não dispõe de um sistema de proteção legal que eficazmente proteja os direitos de comunidades tradicionais. Nessa seara a autora destaca que:

[...] a inexistência de tal proteção jurídica aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade tem gerado as mais diversas formas de espoliação e de apropriação indevida. Dentre os casos mais conhecidos, estão o patenteamento do ayahuasca, planta medicinal amazônica usada por diferentes comunidades indígenas, e de alto valor espiritual para as mesmas, patenteada pelo norte-americano Loren Miller, e da quinua, uma planta de alto valor nutritivo e de utilização tradicional na alimentação de comunidades bolivianas e de outros países andinos, cuja patente foi concedida a dois professores da Universidade de Colorado, Duane Johnson e Sara Ward. (SANTILLI, 2005, p.54-5).

Santilli (2005) tece a construção do chamado sistema *sui generis* de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, com base nos chamados direitos socioambientais³⁸, que se propõem a proteger os bens jurídicos relacionados à biodiversidade e à a sociodiversidade, evidenciados em um único bem jurídico, passivos de direitos coletivos e tutela, a ser conferida tanto pelo ordenamento jurídico constitucional como infraconstitucional existente. Assim, bens e direitos socioambientais somente serão compreendidos nas entrelinhas do texto constitucional em vigor, quando interpretados a partir de uma leitura holística e não compartimentalizada, dos institutos relacionados à cultura, meio ambiente, povos indígenas e quilombolas, em conexão com a função socioambiental da propriedade, que por sua vez exige a superação do paradigma individualista e economicista. Nesse aspecto, Santilli (2005, p. 249) esclarece que:

É necessário avançar no reconhecimento, aos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, de direitos sobre o seu patrimônio intangível – que inclui a imagem coletiva, as obras e criações coletivas, e os conhecimentos, inovações e práticas coletivamente produzidos sobre propriedades, usos e características da diversidade biológica, referenciadores de sua identidade coletiva.

Para tanto, o regime *sui generis* de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade deve apresentar como pressupostos: o reconhecimento dos componentes tangíveis e intangíveis da biodiversidade, em face da impossibilidade de dissociar o reconhecimento à proteção de conhecimentos tradicionais da proteção conferida aos direitos territoriais e culturais dos povos e comunidades tradicionais; basear-se nas concepções de pluralismo jurídico e diversidade jurídica, enquanto expressão da diversidade cultural existente nas sociedades tradicionais; reconhecer a titularidade coletiva

³⁸ Os “novos” direitos socioambientais rompem com os paradigmas da dogmática jurídica tradicional, contaminada pelo apego ao excessivo formalismo, pela falsa neutralidade política e científica e pela excessiva ênfase nos direitos individuais, de conteúdo patrimonial e contratualista, de inspiração liberal. Esses “novos” direitos, conquistados por meio de lutas sociopolíticas democráticas, têm natureza emancipatória, pluralista, coletiva e indivisível, e impõem novos desafios à ciência jurídica, tanto do ponto de vista conceitual e doutrinário quanto de sua concretização. São direitos histórica e democraticamente conquistados, e não se enquadram nos estreitos limites do dualismo público-privado, mas se inserem num espaço público não-estatal. (SANTILLI, 2005, p. 248).

(de povos indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas), sobre os direitos intelectuais decorrentes de seus conhecimentos tradicionais; e, por fim, ter como pressuposto a adoção de políticas públicas que assegurem direitos econômicos, sociais e culturais, das quais os aparato jurídico constitui apenas pequena parcela.

Por fim, é de suma importância compreender que a criação de um regime jurídico *sui generis* deve necessariamente perpassar pelo reconhecimento da titularidade dos direitos intelectuais aos Povos Indígenas, originados em face da transmissão dos conhecimentos tradicionais, na qualidade de sujeitos coletivos que exercem direitos sobre tais propriedades. É essa a questão a ser ampliada no próximo capítulo.

3 A PROTEÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS DO POVO KAINGÁNG

Os “novos” direitos socioambientais rompem com os paradigmas da dogmática jurídica tradicional, contaminada pelo apego ao excessivo formalismo, pela falsa neutralidade política e científica e pela excessiva ênfase nos direitos individuais, de conteúdo patrimonial e contratualista, de inspiração liberal. Esses “novos” direitos, conquistados por meio de lutas sociopolíticas democráticas, têm natureza emancipatória, pluralista, coletiva e indivisível, e impõe novos desafios à ciência jurídica, tanto do ponto de vista conceitual e doutrinário quanto de sua concretização. São direitos histórica e democraticamente conquistados, e não se enquadram nos estreitos limites do dualismo público-privado, mas se inserem num espaço público não-estatal. (SANTILLI, 2005). Tendo em vista a perspectiva do estudo em proporcionar uma visão das bases legais que alicerçam o multiculturalismo e asseguram a diversidade cultural brasileira, com ênfase à proteção do patrimônio cultural existente, deu-se no capítulo anterior a abordagem da temática relacionada aos conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas. A discussão foi feita de maneira geral, sem adentrar ao contexto específico de um determinado Povo Indígena.

O Brasil conta com 241 Povos Indígenas, que caracterizam a sociodiversidade brasileira e o extenso patrimônio sociocultural existente: povos diversos em identidades e especificidades. Nesse aspecto, face à relevância de aprofundar o estudo acerca dos respectivos conhecimentos e saberes tradicionais, torna-se imperioso dedicar-se aos conhecimentos tradicionais de um determinado Povo Indígena. Assim, considerando o fato da autora e pesquisadora pertencer ao Povo Kaingáng da região Sul do Brasil, sobre o mesmo recaiu a escolha para proceder à continuidade do presente estudo.

Como já ressaltado anteriormente, os conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas continuamente tem despertado interesse no âmbito da sociedade capitalista globalizada e tal situação não foge à realidade do Povo Kaingáng. Este Povo, por exemplo, costuma comercializar suas cestarias principalmente na região Sul do Brasil, onde habita, visando garantir sua subsistência. As técnicas de confecção e os grafismos estampados evidenciam os conhecimentos tradicionais nelas contidas. Da mesma forma que as cestarias Kaingáng, adornos, instrumentos musicais, materiais audiovisuais, dentre outros itens procedentes deste povo se encontram imbuídos de conhecimentos tradicionais,

transmitidos e apropriados por gerações, inovados, enfim, mas que pertencem à coletividade do Povo Kaingáng.

Assim, independente do conhecimento tradicional indígena ser ou não associado à biodiversidade, como anteriormente abordado, merece proteção de acordo com a legislação brasileira. Por isso a importância de compreender o contexto de proteção legal assegurado pelo legislador brasileiro. É preciso compreender os mecanismos de proteção e promoção desse conhecimento, bem como coibir sua expropriação indevida.

Em relação ao Povo Kaingáng, é pertinente enfatizar que entre as situações que têm contribuído para a retirada dos conhecimentos de seu contexto tradicional se destacam as pesquisas acadêmicas e, o que mais agrava tal situação, muitas vezes envolvendo os próprios parentes indígenas na qualidade de pesquisadores desses saberes! Como já apresentado anteriormente, muitos conhecimentos e saberes pertencentes aos Povos Indígenas foram retirados de seus contextos tradicionais e hoje integram publicações, livros, pesquisas, banco de dados, enfim, registros em geral (independente do formato). Eles são considerados de “domínio público”, isto é, saberes historicamente pertencentes a toda uma coletividade foram disponibilizados sem respaldo legal algum. Reiteradas situações revelam que nem ao menos os direitos autorais lhes são reconhecidos, tendo em vista que muitas informações não revelam a fonte pesquisada.

A situação agrava mais o quadro descrito, quando pesquisados conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e não cumpridos os requisitos previstos em procedimento específico a ser adotado no Brasil, regulamentado na Medida Provisória 2186/2001, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado. O procedimento se desencadeia no âmbito do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN, no Ministério do Meio Ambiente, e determina as diretrizes para obtenção de anuência prévia junto ao Povo Indígena (a ser obtida mediante o consentimento livre, prévio e informado do Povo Indígena junto ao qual se pretende acessar o conhecimento), mediante a elaboração do respectivo Termo de Anuência Prévia - TAP (em caso do Povo Indígena consentir com o acesso), que deve tratar de todos os aspectos do acordo firmado entre as partes na realização da pesquisa. Para fins de anuência prévia, devem obrigatoriamente ser consultados os Povos Indígenas envolvidos, bem como respeitadas as formas de organização social e sistemas de representação política tradicional destes e, sobretudo, assegurado o

direito à sua livre-determinação, podendo estas consentir ou não com o acesso. Nesse contexto:

As diretrizes para a obtenção de anuência prévia para o acesso a conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, para fins de pesquisa científica sem potencial ou perspectiva de uso comercial, são estabelecidas pela Resolução Cgen nº 5. As diretrizes para a obtenção de anuência prévia para o acesso a conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético com potencial ou perspectiva de uso comercial são estabelecidas pela Resolução Cgen nº 6. (FERREIRA; CLEMENTINO, 2010, p.55).

Cabe enfatizar a necessidade do Contrato de Repartição de Benefícios a ser auferida pelo Povo Indígena, no caso da pesquisa envolver fins econômicos, segundo a legislação. Trata-se de um ponto altamente controverso, uma vez que os Povos Indígenas defendem, coerentemente, a repartição de benefícios (seja por intermédio de projetos sociais, de geração de renda, melhorias às comunidades indígenas, etc.) decorrentes de pesquisa sem fins econômicos, mesmo que o pesquisador não aufera benefícios econômicos. Tal argumentação se justifica a medida que se tem observado que muitos acadêmicos e pesquisadores subsidiaram e/ou subsidiam toda sua formação acadêmica e profissional com base em informações privilegiadas obtidas pelo acesso aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade dos Povos Indígenas.

Assim, é de enfatizar que os Povos Indígenas não demonstram uma postura avessa à realização de pesquisas, seja visando o desenvolvimento tecnológico ou abrangendo alternativas inovadoras relacionadas à sobrevivência da humanidade, que envolvam seus conhecimentos tradicionais, desde que os procedimentos legais existentes sejam devidamente cumpridos. As situações acima mencionadas devem servir de alerta às universidades, no intuito de exigir um compromisso maior por parte do acadêmico com a ética na pesquisa, sob pena de a instituição ser responsabilizada de acordo com a regulamentação prevista na MP 2186/2001.

De qualquer maneira, convém ressaltar que a transmissão dos conhecimentos tradicionais mediante tradição oral, geração a geração, no seio de cada Povo Indígena, respeita a cosmovisão desses povos e a relação com o meio que os cerca, e assim historicamente esses

conhecimentos têm sido perpetuados. Sob esta concepção, um *Kujá* Kaingáng (pajé ou liderança espiritual Kaingáng), por exemplo, somente transmitirá seus conhecimentos a um novo *Kujá*, que dará continuidade à sua caminhada junto ao respectivo povo. Em relação à transmissão dos saberes e conhecimentos relacionados ao uso das plantas medicinais, também acontece da mesma forma: o *Kanhgág Kófa* (ancião Kaingáng) que detém vasta experiência sobre tais usos, os transmitirá a quem dê continuidade à sua missão. Assim, muito embora os conhecimentos tradicionais integrem o patrimônio cultural, material e imaterial, de todo um Povo Indígena, enquanto titulares destes, existem conhecimentos tradicionais que se transmitem de acordo com o papel ou função desempenhados no âmbito da comunidade.

Assim, a importância de esclarecer que os próprios Povos Indígenas no anseio (e muitas vezes angústia) de que novas e futuras gerações conheçam de sua cosmologia e rituais, bem como de ver reconhecidos seus direitos culturais no meio da sociedade não-indígena (e, neste contexto, assegurados os direitos à diferença), têm consentido com o registro de suas expressões culturais. Entretanto, entre registros de expressões culturais destinados ao conhecimento de novas e futuras gerações pertencentes aos Povos Indígenas e registros destinados à difusão da cultura indígena junto à sociedade não-indígena, há uma linha tênue que separa o que pode ser evidenciado e o que deve permanecer resguardado no seio das comunidades.

Por fim, tendo em vista prosseguir ao estudo sobre os conhecimentos tradicionais do Povo Kaingáng, torna-se imperioso evidenciar iniciativas de revitalização e fortalecimento da cultura e identidade deste povo. São iniciativas que demonstram o potencial dinâmico e inovador da reprodução cultural, mediante uso de novas tecnologias sem, no entanto, fugir da essência e identidade Kaingáng, manifesta na valorização das duas metades tribais: *Kamẽ* e *Kanhru*, experiências que ganham sustento na força e voz dos *Kanhgág Kófa* (anciãos Kaingáng) que continuam ecoando nos territórios tradicionais.

3.1 POVO KAINGÁNG: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONTEMPORÂNEOS

O Brasil é habitado por 241 Povos Indígenas, o que corresponde a uma população de, aproximadamente 800.000 pessoas, falando cerca de 180 línguas. Estes povos vivem em áreas tradicionais que totalizam aproximadamente 13% do território nacional. O povo Kaingáng, predominante na Região Sul do Brasil, no interior dos Estados do

Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e sul de São Paulo corresponde demograficamente à primeira etnia do tronco Macro-Jê, destacando-se pela resistência frente ao longo tempo de contato com a sociedade envolvente. A população Kaingáng é estimada em mais de trinta e três mil pessoas (FUNASA, 2009). Encontra-se atualmente distribuída em mais de quarenta 40 terras indígenas³⁹ (legalizadas ou em vias de legalização) localizadas nos estados acima referidos. Há, ainda, aquelas famílias que vivem fora das terras indígenas, nas periferias de centros urbanos ou em zonas rurais desses estados (ISA, 2010). Sozinhos, os Kaingáng correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil (Portal Kaingang).

As terras indígenas em que vivem atualmente os Kaingáng constituem porções dos seus antigos territórios, nos quais predominavam as matas de Araucária. A relação entre cultura e biodiversidade pode ser examinada pelas consequências da perda de biodiversidade e seus reflexos na erosão cultural de um povo em um bioma ameaçado de extinção.

A territorialidade do Povo Kaingáng está culturalmente vinculada a uma das poucas coníferas de ocorrência subtropical no hemisfério Sul do continente americano: um pinheiro nativo do Brasil conhecido como araucária brasileira ou pinheiro-do-Paraná (*Araucaria Angustifolia*) denominado *Fág*, na língua Kaingáng, que se encontra na lista oficial das espécies da flora brasileira ameaçadas de extinção (Instituto de Pesquisas e Estudos Florestais, 2011).

O *Fág* é uma forma de vida preciosa para o Povo Kaingáng, uma semente que se torna uma árvore majestosa. Sua sombra abriga não apenas uma vasta diversidade de fauna e flora que nasce e reproduz novos ciclos de vida, mas simboliza a cultura, o equilíbrio ambiental, a segurança alimentar e a identidade territorial do terceiro maior Povo Indígena do Brasil.

A floresta de Araucária é um dos mais exuberantes ecossistemas do Brasil, atualmente reduzida pela exploração indiscriminada a 2% de sua cobertura original que demarcava a extensão dos antigos territórios

³⁹ As atuais TIs encontram-se localizadas em territórios tradicionais Kaingáng, embora esses representem uma parcela ínfima dos espaços ocupados antes do processo de colonização. Ressalta-se que a concepção Kaingáng de território ultrapassa evidentemente as fronteiras das terras a eles destinadas pelo Estado brasileiro. Estão incluídos neste território os locais onde estão enterrados seus antepassados e seus 'umbigos' e onde pretendem enterrar suas 'cabeças'. Esta percepção é evidenciada especialmente nos movimentos indígenas Kaingang pela recuperação das terras tradicionais (NACKE, 2007, p. 38).

tradicionais Kaingáng. O confinamento dos Kaingáng em pequenas reservas territoriais e o desmatamento das florestas de araucária para o plantio de monoculturas de soja e trigo tiveram como resultado direto perdas culturais e ambientais que hoje se refletem na desertificação desses territórios e na vulnerabilidade alimentar das crianças Kaingáng, cujos índices de morte por desnutrição permanecem como um indicador preocupante de vulnerabilidade social⁴⁰.

Do ponto de vista etno-linguístico, os Kaingáng são classificados como pertencentes à família linguística Jê (juntamente com o Povo Xokleng, constituem os povos Jê Meridionais) cuja organização social caracteriza-se por um dualismo clânico, exogâmico e patrilinear (apresentando relações históricas de parentesco com os povos originários do Brasil Central, como os Xavante, Kayapó, Xerente, Karajá, entre outros).

Becker (1995, p.40) registra como possíveis antepassados do Povo Kaingáng os Guaianá, tendo por base informações transmitidas por Teschauer (*apud* BECKER, 1995, p. 15), que refere que “os Guaianá são os antepassados dos atuais Kaingáng que ainda vivem no Brasil meridional sob distintos nomes” e Serrano (*apud* BECKER, 1995, p. 41), que complementa informando que “os denominados Kaingáng do século XIX são encontrados na mesma área em que, nos séculos XVII e XVIII, encontramos os Guaianá, que seriam seus ancestrais”. Assim, os Kaingáng também ficaram conhecidos por Coroados, Botocudos, Kaiguá e Bugres, dentre outras denominações. Porém, a partir do século XIX começou a ser difundida a denominação Kaingáng (também Caingangue na escrita aportuguesada), ou melhor, “*Kanhgág*” na língua Kaingáng, cujo significado é “homem do mato”, pelos escritos de Telêmaco Borba, datados de 1822. Cabe ressaltar que os Guaianá, ancestrais do Povo Kaingáng, eram identificados como Tapuias, compreendendo-se Tapuia todo indígena não pertencente ao Povo Guarani, da família linguística Tupi-Guarani.

Os Kaingáng, em sua época de maior expansão, ocupavam regiões muito dilatadas dos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul chegando a atingir áreas limítrofes com o território argentino, por exemplo. No século XVI é mencionada a presença dos Guainá (ancestrais Kaingáng) entre Angra dos Reis e Cananéia (TESCHAUER *apud* BECKER, 1995, p.11-2). No século

⁴⁰ Fala proferida por Lucia Fernanda Jófej KAINGÁNG em palestra realizada em evento paralelo sobre Protocolos Bioculturais, na I Sessão do Comitê Intergovernamental sobre o Protocolo de Nagoya sobre ABS. Montreal. 06 de outubro de 2010.

XVII foi registrada a presença dos Kaingáng no curso superior do rio Uruguai e no século XVIII ocupavam as extensas florestas do alto Uruguai, numa área que vai do Rio Piratini até a bacia do Rio Caf, a leste. No Rio Grande do Sul os Kaingáng se expandiram ao norte do rio Uruguai, desde a boca do rio Pepiriguassu à do rio das Canoas, e entre os rios Canoas e Pelotas. Becker (1995, p.37) refere que:

Neste ambiente, em tempos históricos, as áreas mais elevadas são dominadas pelo Kaingáng. Sua preferência são as extensões do planalto, onde o clima é relativamente frio, onde domina a mata de araucária irrigada por numerosos cursos de água, que proporcionam recursos vegetais e animais satisfatórios. Caçador, coletor e agricultor incipiente encontram-lo onde o campo e a mata se aproximam.

Paradoxalmente, o processo civilizador restringiu diferentes comunidades Kaingáng, confinando-as em pequenos aldeamentos, usurpando suas terras e expropriando sua cultura, em prol da colonização e da integração à sociedade nacional, transformando um povo que outrora detinha soberania, território e costumes próprios em um povo marginalizado.

Registros históricos relatam que logo após o “descobrimento do Brasil”, ainda no século XVI, iniciou o contato entre colonizadores europeus e grupos ancestrais dos Kaingáng, por meio de expedições exploradoras que visavam à expropriação dos territórios indígenas, escravizando e expulsando as populações indígenas de seus territórios. Em decorrência deste contato, as populações indígenas, vítimas do genocídio e etnocídio, modificaram radicalmente sua forma de organização social frente às pressões externas, seja pelos órgãos governamentais, seja pela expropriação promovida pelos colonizadores europeus. Muitos costumes e tradições foram esquecidos, mas a língua falada, o Kaingáng, e a cultura o têm afirmado como um povo que, através dos tempos, continua lutando por sua sobrevivência física e cultural.

Em virtude da política indigenista oficial que antecedeu a CF/88, que aspirava a integração dos povos indígenas à sociedade nacional e das pressões externas que não permitiram o aprendizado de valores vitais da cultura Kaingáng pelas gerações daquele momento histórico, faz-se de suma importância a revitalização da cultura Kaingáng, nos seus diversos aspectos. Neles estavam incluídos os rituais, lendas,

contos, danças, artesanatos, pinturas, vestimentas, comidas típicas, até a valorização da língua.

Dessa forma, em face da atual realidade que propugna pelo reconhecimento, não somente de cunho legal, mas de efetividade prática da diversidade cultural, este tem evidenciado um momento oportuno de revitalização cultural, de revisitar as origens/raízes que lhes conferem o alicerce de continuidade e existência enquanto povo etnicamente diferenciado.

Como já abordado anteriormente, a cosmovisão dos povos indígenas perfaz um conhecimento circular e não compartimentalizado acerca do mundo que o rodeia. Assim também se mostra a visão de mundo do povo Kaingáng na intrínseca relação estabelecida entre os conhecimentos reproduzidos de geração a geração, manifestos na sabedoria que emana dos anciãos, e a maneira como milenarmente interagem com os recursos naturais disponíveis em seu meio ambiente, influenciando nos variados aspectos sócio-culturais, políticos, religiosos, ambientais e econômicos de sua vida.

Os índios se relacionam com o mundo e a natureza considerando-os a grande família. Geralmente, não existe oposição entre mundo sócio-cultural e mundo natural; há uma sociabilidade entre ambos, entre seres humanos, animais e vegetais. A razão utilitarista deve ser considerada inexistente nessa relação. A relação com a natureza baseia-se na visão de mundo de cada povo e é interpretada simbolicamente. Assim, a subsistência, os roçados não são apenas fonte de alimento ou de prestígio, mas são parte de uma realidade que é, ao mesmo tempo, material e espiritual. Dessa forma, a visão de mundo dos povos indígenas propõe a unidade de relações econômicas e espirituais, celebrada em rituais, cantos e festas. Vincula os recursos naturais e agrícolas a seus respectivos espíritos criadores e protetores. O mundo natural recebe vida e crescimento através da consagração pela presença do mundo espiritual. Nessa perspectiva, habitat, aldeia e maloca representam o centro do universo, unindo fauna e flora num único sistema. A habitação humana simboliza, assim, a abóbada do universo e sob seu teto se encontram todos os recursos de subsistência. Ritos e cantos fazem do

simbolismo uma realidade: o suprimento festivo das necessidades básicas. (REVISTA..., 2011).

O povo Kaingáng historicamente se encontra dividido em duas metades exogâmicas⁴¹, complementares, patrilineares e assimétricas: *Kamẽ* e *Kanhru*, que definem a estrutura social dualista dos Kaingáng e constituem a essência de toda sua cosmologia. O sistema dualista Kaingáng, também presente em outros grupos da família linguística macro-jê (como os Timbira, os Xokleng, os Xavante, os Bororo, entre outros), consiste numa visão de mundo em que coexistem pares que, embora opostos/contrastes, são complementares, necessitando um do outro, numa relação de interdependência. Nesse sentido, as relações estabelecidas entre “eu e o outro”, “homem e mulher”, por exemplo, vão permear toda sociedade Kaingáng, na concepção de que os opostos não podem se excluir, muito pelo contrário, só existem porque o oposto existe. Assim, a visão dualista, muito além de classificar os Kaingáng em duas metades, *Kamẽ* e *Kanhru*, também constitui referencial cosmológico, que influenciará na forma de conceber o mundo e suas relações: com o outro e com a natureza. Enquanto o sol é *Kamẽ*, a lua é *Kanhru*; enquanto o pinheiro é *Kamẽ*, o cedro é *Kanhru*; enquanto a pintura *Kamẽ* é aberta com traçado longo, a pintura *Kanhru* é fechada com traçado redondo, etc. A relação assimétrica entre as metades *Kamẽ* e *Kanhru* é constatada ao observar que uma das metades é considerada mais forte que a outra, englobando-a: a metade *Kamẽ* é associada ao todo (mais forte), enquanto a metade *Kanhru* associada ao outro (mais frágil), sendo englobada pela outra.

Reforça a concepção dualista Kaingáng o “mito de origem”, descrito por Telêmaco Borba, que evidencia elementos que possibilitam

⁴¹ Constituem metades exogâmicas porque o membro pertencente a uma das metades só poderá se casar com o de outra metade.

um melhor entendimento do passado e cosmologia dessa sociedade⁴²:

⁴² Em tempos imemoriais deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada por nossos antepassados. Somente o cume da serra Krinjinjimbé (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais. Os Kaingáng, Kaiurucrê e Kamé nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os Kaiurucrê e os Kamé cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os Kaingáng e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krinjinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descaíssem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto das saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começaram a recuar devagar.

Os Kaingáng clamavam às saracuras que se apressassem; estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos Kaingáng com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos em os Curutons em caroiás, macacos urradores.

As saracuras tinham começado o seu trabalho do lado onde sai o sol; é a razão por que os nossos rios e arroios tomam seu curso na costa e desembocam no grande Paraná.

Desaparecida a grande inundação, os Kaingáng estabeleceram-se nas proximidades da Serra do Mar. Os Kaiurucrê e os Kamé, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro.

Na abertura donde saíram os Kaiurucrê, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la ao Kaiurucrê que lhes concedeu a necessária. Ao saírem do interior do monte os Curutons, ordenaram-lhes os Kaingáng que buscassem as castas e cascas de abóbora, que antes da inundação tinham deixado no vale. Foram os Curutons; mas preguiçosos demais, como eram, para subir a Serra, ficaram em baixo, onde estavam, e não queriam mais voltar aos Kaingáng; por isso, quando os encontramos, apoderamo-nos deles como de nossos escravos fugidos, que são. Na noite em que tinham saído da abertura da Serra, acenderam fogo e Kaiurucrê formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinzas as antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! A estas, porém, tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. Kaiurucrê, que estava a formar outro animal, gritou-lhes zangado: Ide e comei folhas e ramos! Desta vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão por que as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. Kaiurucrê estava outra vez a formar animal; faltavam a este ainda os dentes, a língua e umas garras, quando apontou o dia, e não tendo força de dia, pôs-lhe depressa uma vara na boca e disse-lhe: Não tendo dentes, vivem de formigas! Isto é a razão por que o tamandú é animal não acabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas.

Ao mesmo tempo que Kaiurucrê produzia estes animais, Kamé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles; ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho marcharam para se unirem com os Kaingáng; viram, porém, que os tigres eram muito ferozes e devoravam muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse Kaiurucrê a Kamé que, quando os tigres estavam na ponte, a retirasse com toda a força, a fim de que aqueles caíssem na água e se afogassem. Assim fez Kamé; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. Kamé quis precipitá-los na água; quando, porém, os tigres urravam e mostravam seus dentes, tinha medo e deixou-os subir à terra; daí que os tigres podem viver tanto na água como na terra.

Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kaiurucrê com as filhas dos Kamé, e vice-versa. Quando, porém restavam ainda muito jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingáng, daí veio que os Kaiurucrê, os Kaingáng e os Kamé são parentes e amigos (BORBA, 1908, *apud* SILVA, 2001, p.130-2).

A adoção de inconsequentes políticas governamentais, responsáveis pelo processo de degradação ambiental, em especial pelo desmatamento e introdução do cultivo de monoculturas, gerou graves danos à reprodução física e cultural do Povo Kaingáng, que outrora vivera das matas de araucária, destas retirando seu sustento e sob as mesmas reproduzindo seus saberes, danças, cantos, rituais, etc, fruto de sua interrelação saudável e sustentável com o meio ambiente. A despeito da vasta degradação ambiental presente na maioria dos territórios Kaingáng, é possível observar que significativa parcela de sua economia e subsistência advém da confecção e comercialização de artesanatos nas cidades próximas às suas terras indígenas, nos acampamentos em que se encontram mobilizando a demarcação de seu território tradicional ou no litoral dos Estados nos períodos de veraneio, feiras, no intuito de garantir seu sustento.

No contexto da realidade vivenciada, os conhecimentos tradicionais Kaingáng continuam sendo reproduzidos, embora em escala menor. Porém, tem se mostrado atualmente objeto de intensa preocupação entre os *Kanhgág Kófa* (Idosos Kaingáng), que têm se mobilizado no sentido de revitalizá-los e disseminá-los junto à presente geração, a fim de que as futuras gerações Kaingáng também possam conhecê-los e saibam o valor que expressam na sociedade Kaingáng.

Dando sequência à trajetória rumo às iniciativas atuais que significativamente vêm fomentando a revitalização, promoção e divulgação da cultura Kaingáng, é pertinente relatar a experiência desenvolvida pelo Ponto de Cultura “Centro Cultural *Kanhgág Jãre*” (“Centro Cultural Raíz Kaingáng”), que se encontra em desenvolvimento na Terra Indígena Serrinha, localizada no Município de Ronda Alta/RS. O Centro Cultural funciona com o apoio de professores e escolas indígenas, sobretudo de anciãos Kaingáng da própria comunidade, da Terra Indígena Nonoai (localizada no Município de Nonoai/RS) e da Aldeia Lomba do Pinheiro (situado na região metropolitana de Porto Alegre/RS). Merece destaque também a revitalização do ritual do *Kiki* pelos Kaingáng da Aldeia Condá, localizada no Município de Chapecó/SC.

3.2 TERRA INDÍGENA SERRINHA: A LUTA PELA (RE)DEMARCAÇÃO DA TERRA TRADICIONAL

Desde o início do contato com a frente de “colonização” europeia, o Povo Kaingáng enfrentou as constantes expropriações de seu território, mediante reiteradas invasões constatadas entre os séculos XVI

e XIX, que inicialmente culminaram com seu deslocamento para o interior da região de planaltos e matas de araucárias a fim de se proteger e, posteriormente, com seu confinamento em “redutos de terras”, parcelas insignificativas do seu antigo território tradicional.

Como anteriormente esclarecido, tendo em vista contornar a situação das terras pertencentes aos “índios” do Brasil (personalidade de caráter eminentemente transitório, cuja existência teria o fim decretado após sua integração à sociedade nacional), o governo brasileiro cria, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. O órgão foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em 1967, cuja atuação é respaldada pelo Estatuto do Índio (Lei 6001/73).

Em seu Art. 26, o Estatuto do Índio assegura que “a União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais e dos bens nelas existentes”, prescrevendo que para o fim de atender respectiva determinação são criadas as modalidades “reserva indígena”, “parque indígena” e “colônia agrícola indígena”, estabelecendo que “as áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial” dos Povos Indígenas. (§ Único).

Coube à Fundação Nacional do Índio – FUNAI a constituição e gestão de tais modalidades destinadas à regulamentação das terras indígenas, que acabaram por incidir em flagrantes violações aos direitos humanos dos Povos Indígenas do Brasil. A regulamentação levou ao agrupamento de Povos Indígenas historicamente rivais em um mesmo espaço territorial, à criação de “redutos de confinamento” em que os Povos Indígenas foram privados de seu direito de ir e vir a fim de assegurar o processo de “colonização”, à exploração de trabalho aos quais os Povos Indígenas foram submetidos e, por fim, à exposição a toda sorte de violências físicas que resultaram na completa extinção de muitos Povos Indígenas, quando não em sua miscigenação.

Posteriormente, em um contexto de redemocratização do país e reconhecimento dos direitos indígenas acenados em instrumentos internacionais, a Constituição Federal de 1988 assegura a necessidade de regulamentar os direitos territoriais indígenas, mediante a demarcação das terras indígenas, estabelecendo no Art. 231 que reconhece os “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. No §1º enfatiza a definição atribuída a terras tradicionais, esclarecendo que:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 1988).

A história da Terra Indígena Serrinha (localizada junto aos municípios de Ronda Alta, Três Palmeiras, Engenho Velho e Constantina na região norte do Rio Grande do Sul), registra a perda deste território tradicional, a recente retomada em 1996 e, ainda, o desafio da luta pela revitalização de sua cultura em um território ambientalmente modificado e degradado pelas frentes extrativas e agropastoris que se apropriaram dessas terras.

Lisboa (2010, p. 167) com muita propriedade destaca a luta dos Povos Indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos territoriais como uma das principais reivindicações, esclarecendo que:

O caráter contraditório da demarcação de terras indígenas, implicando ao mesmo tempo proteção e confinamento, não deixa de estar em choque direto com as concepções tradicionais de território da maioria dos povos indígenas no Brasil. Se a história das demarcações acusa um certo “colonialismo” do Estado sobre os índios, no entanto, constata-se que as reivindicações por demarcação e defesa de suas terras estão entre as principais demandas dos movimentos indígenas da atualidade, uma vez que passaram a ver a terra como um dos fatores cruciais para o fortalecimento da cultura indígena e inclusive para sua sobrevivência física.

Representantes de famílias banidas da Serrinha recordam que em 1800 o território era vasto e sua vegetação exuberante abrigava a numerosa população Kaingáng que ali vivia. A mãe terra oferecia muita caça, pesca e frutos e seus rios ainda não conheciam a poluição. Quando então chegaram os homens brancos, primeiro os portugueses e espanhóis e mais tarde os alemães e italianos, foram sendo expropriadas as terras da Serrinha e os indígenas, mesmo tentando resistir, não conseguiram: aos poucos foram sendo aldeados.

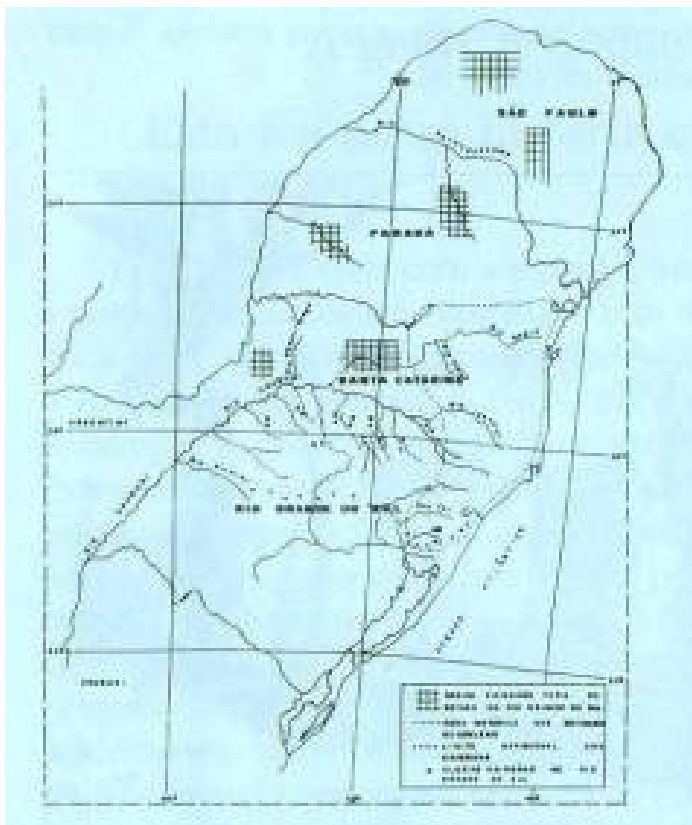


Figura 1: “Nossa terra em 1800”

Fonte: Representantes das Famílias Kaingang Banidas da Serrinha, (1996, p. 4).

A fim de contornar tal situação, em 1856, o governo do Estado se obrigou a demarcar algumas áreas de terras destinadas ao uso exclusivo dos Kaingáng, criando então os aldeamentos Guarita, Campo do Meio e Nonoai (maior de todos os aldeamentos, com cerca de 420 mil hectares). Entretanto, ao mesmo tempo que procurava regulamentar a situação fundiária dos Kaingáng do Rio Grande do Sul, o governo continuava a incentivar as invasões e expropriações promovidas por posseiros e pequenos agricultores, que além de invadir as terras, expulsavam, escravizavam e ainda matavam os indígenas, situação que culminou com nova perda das terras por volta de 1900.

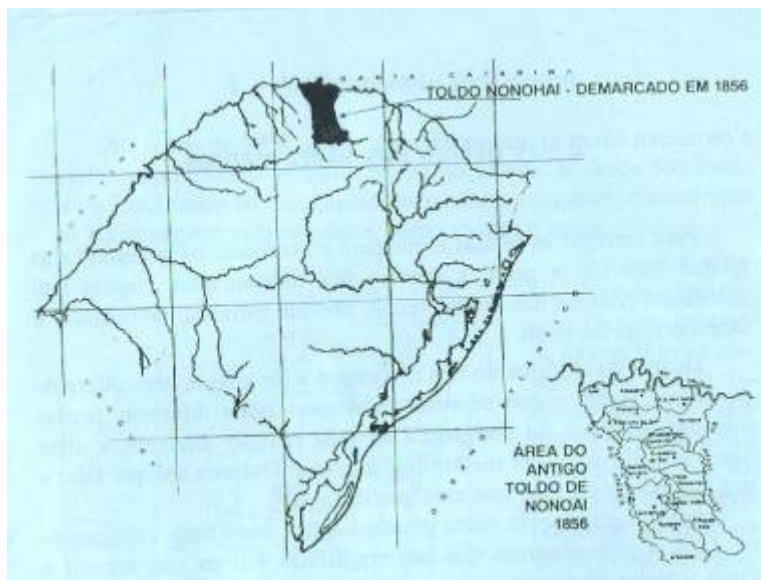


Figura 2: “Nossa terra em 1856: 420.000 hectares”

Fonte: Representantes das Famílias Kaingang Banidas da Serrinha, (1996, p.6).

A luta dos Kaingáng por suas terras continuava e, em 1911, ocorreu nova demarcação, promovida pelo então Governador do Estado do Rio Grande do Sul, Dr. Carlos Barbosa. É pertinente enfatizar que nesse período se deu a criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, por força do Decreto Federal nº 8.072 de 1910, que determinava constituir competência desse órgão federal a demarcação das áreas indígenas. Nesse sentido, mesmo o Estado do Rio Grande do Sul não tendo por lei tal atribuição, disponibilizou-se a auxiliar no trabalho desenvolvido pela União, demarcando várias dessas áreas, as quais passaram a denominar-se “toldos”. O “Toldo da Serrinha” foi demarcado em 1911, com 11.950 hectares: “Era uma área de terra pequena, comparada com a terra que nós tínhamos no passado, mas parecia que finalmente nós teríamos agora a proteção do governo, que não deixaria mais que invadissem nossas terras.” (REPRESENTANTES..., 1996, p.8).

Em 1941, o Governador do Estado resolve passar a administração da Serrinha para o Governo Federal, através do, na época, Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Antes, a área da Serrinha em foi reduzida a 6.624 hectares destinados a implantação de um Parque de Preservação Florestal, retirando 622 outros hectares do montante, sob a alegação de

que teriam sido demarcados em 1911 por engano, não constituindo, portanto, território indígena e sim terra particular pertencente ao Sr. Rufino de Almeida Mello. No ano de 1949, outro governador do Estado, Walter Jobim, cria o Decreto N° 658, de 10 de março de 1949, oficializando então a criação do Parque Florestal da Serrinha, com 6.624 hectares.

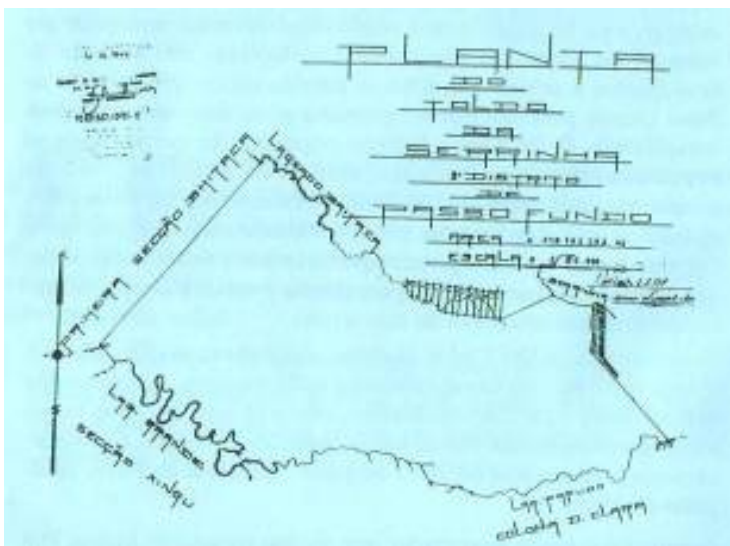


Figura 3: “Nossa terra em 1911: 11.950 hectares”

Fonte: Representantes das Famílias Kaingang Banidas da Serrinha, (1996, p.8)

Na década de 1940, as terras de Serrinha começaram a ser arrendadas aos colonos e fazendeiros por funcionários do Estado, responsáveis pela Reserva Florestal, que realizavam contratos de arrendamento sobre essas terras, sob a alegação de que posteriormente colonos e fazendeiros teriam direitos assegurados como proprietários. Nesse período, muitos indígenas foram explorados e expulsos de suas terras, isso quando não eram mortos na defesa das mesmas. A mata pertencente à Reserva Florestal foi totalmente destruída em decorrência dos arrendamentos e exploração da madeira, permanecendo apenas capoeira em seu lugar.

Durante os anos de 1942 e 1962 foram promovidas as maiores expropriações pelo Governo do Estado contra o território indígena, que culminaram com a extinção de várias reservas destinadas à colonização, dentre elas a terra da Serrinha. Em 6 de janeiro de 1958, durante o

governo de Ildo Meneghetti (1955-1959), deu-se a criação da Lei Nº 3.381, autorizando a venda das terras da Serrinha, entretanto, sem fazer qualquer referência nessa lei de que tal área era a própria Reserva Florestal, criada sob parcela da terra subtraída do Toldo Serrinha pelo Decreto 659 de 1949.

A Lei Nº 3.381 depois de 1958, determinou:

Art. 1º - Fica o Estado autorizado a alienar uma gleba de terras de sua propriedade, situada no Município de Sarandi, lugar denominado “Serrinha”, com áreas de 6.624 hectares [...] confrontando-se ao Sul e Leste com o Toldo “Serrinha” [...].

Em nova ação promovida pelo Governo do Estado, o Governador Leonel Brizola, mediante o Processo Administrativo Nº 15.703/61, providenciou a retirada de mais 2.499 hectares das terras da Serrinha. Com isso, dos 11.950 hectares demarcados em 1911, restavam apenas aproximadamente 1.060 hectares de terras, as quais foram totalmente perdidas por volta de 1963, com a expulsão das últimas famílias Kaingáng da Serrinha:

Nossa gente ficou tudo espalhada noutras áreas indígenas, em Nonoai, em Votouro, em Rio da Várzea. Muitas famílias foram morar nas vilas das cidades, em Sarandi e até em Porto Alegre. Algumas famílias ficaram trabalhando como agregados e diaristas para os próprios colonos invasores das nossas terras. Ainda tem algumas trabalhando assim na Serrinha. (REPRESENTANTES..., 1996, p.14).

As famílias banidas da terra da Serrinha nunca esqueceram de suas terras. O respaldo legal previsto na Constituição Federal de 1988, ao assegurar expressamente que “são reconhecidos aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, consagrando uma relação jurídica fundamentada no instituto do indigenato, enquanto fonte primária e congênita da posse territorial (consubstanciada no Art 231), foi determinante para a luta dessas famílias na reivindicação do seu direito territorial, mediante a (re)demarcação das terras da Serrinha. O Art. 231 também assevera que compete “à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”, cabendo ao poder público

a atribuição de identificar, definir os limites da terra indígena, proceder à demarcação física dos respectivos limites, promover sua homologação (submissão ao Presidente da República para homologação por Decreto), registrá-la⁴³ em cartórios de registro de imóveis e, por fim, protegê-las.

Nesse contexto, é importante enfatizar que a própria Constituição Federal, ao reconhecer o direito originário dos Povos Indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas e determinar a competência da União para sua demarcação, também assegura que na fixação dos limites territoriais da referida demarcação sejam considerados os critérios previstos no §1º do Art. 231. O artigo assegura:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

O Decreto Nº 1.775, de 8/01/1996, que “dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências”, define o procedimento atual para fins de identificação, delimitação, demarcação física, homologação e registro de terras indígenas, conferindo à Fundação Nacional do Índio - FUNAI respectiva atribuição (Art. 1º). O referido Decreto também confere à FUNAI a atribuição em “disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção aos índios” (Art.7º).

Em 1996, após outras tentativas anteriormente fracassadas, 13 famílias Kaingáng montaram seu acampamento às margens da RS – 324, no Distrito de Alto Recreio, pertencente ao Município de Ronda Alta/RS. Em novembro de 1996 as famílias da Comunidade Indígena Serrinha, acampadas, encaminharam uma carta à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos (CCDH) da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (também endereçada ao governo do Estado, ao Conselho Estadual do Índio, ao Ministério da Justiça, à Funai, à Procuradoria da República, à imprensa e à sociedade em geral), informando a retomada de suas terras, reivindicando a demarcação das mesmas conforme os limites outrora demarcados em 1911.

⁴³ A terra demarcada e homologada será registrada, em até 30 dias após a homologação, no cartório de imóveis da comarca correspondente e no SPU (Serviço de Patrimônio da União).

A comunidade de Serrinha, que vivenciou uma trajetória de expropriação, discriminação, violência, conforme atesta a sua história, por definição da Constituição Brasileira de 1988, retomou em 1996 os 11.950 hectares que correspondem à parcela do seu antigo território demarcado em 1911 (abrangendo atualmente os Municípios de Constantina, Três Palmeiras, Engenho Velho e Ronda Alta no Rio Grande do Sul)⁴⁴. A área se encontra em fase de regularização, com a retirada dos últimos agricultores não-indígenas que ainda se encontram no local. Mesmo assim, tensões, conflitos, problemas, dificuldades de toda ordem continuam permeando a vida das aproximadamente 700 famílias que atualmente se encontram na área recuperada.

A Comunidade Indígena de Serrinha sobrevive da comercialização de artesanato, benefícios sociais (Bolsa Família) e aposentadorias, contando algumas famílias com lavouras de subsistência, nas quais cultivam milho, mandioca, batata, feijão, etc. Porém, conforme já mencionado, a comunidade se encontra em processo de reestruturação, após várias décadas de dispersão devido à perda do território tradicional, terra na qual houve larga produção de soja e trigo e atualmente se encontra em desgaste profundo, não dispondo os indígenas de caça, pesca, frutos, em razão da degradação da mata e meio ambiente ali existente há algumas décadas. O artesanato confeccionado, a fim de garantir sua sobrevivência, é vendido no litoral do Estado ou em grandes centros, nos quais os indígenas se tornam principal alvo da violência urbana.

3.2.1 Centro cultural *Kanhgág Jãre*

A iniciativa de implantação do “Centro Cultural *Kanhgág Jãre*” integra o Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva, cuja criação remete à necessidade de implementação de políticas públicas direcionadas à inclusão dos variados segmentos da sociedade brasileira na área cultural. Tendo em vista tal propósito, torna-se imprescindível esclarecer o contexto de atuação do Programa Cultura Viva:

Nasceu em 2004, visando estimular e fortalecer no corpo do país uma rede de criação e gestão cultural, tendo como base os Pontos de Cultura selecionados por meio de editais públicos, criado

⁴⁴ A Portaria 562, de 05 de junho de 2008 (publicada em 60/06/2008) confere à Terra Indígena Serrinha a condição de Terra Indígena Reservada.

pelo Ministério da Cultura (MinC), regulamentado pelas Portarias MinC nº 156 e nº 82, de 06 de julho de 2004 e de 18 de maio de 2005, executado pela Secretaria de Cidadania Cultural (SCC), que até 2008 se chamava Secretaria de Programas e Projetos Culturais (SPPC). Inicialmente o Programa era formado por cinco ações: Pontos de Cultura, Escola Viva, Ação Griô, Cultura Digital e Agente Cultura Viva. Todas elas vinculadas aos Pontos de Cultura e articuladas por eles. Com o passar dos anos e a evolução do Programa, outros prêmios e ações foram concebidos, sempre atrelados às necessidades e desenvolvimento dos Pontos de Cultura. (BRASIL, 2011).

O Ponto de Cultura⁴⁵ “Centro Cultural *Kanhgág Jãre*” tem como proponente a Organização Indígena⁴⁶ Instituto Kaingáng – INKA (integrada por indígenas pertencentes ao Povo Kaingáng), que inscreveu o projeto no Edital Nº 4, de 20 de abril de 2005, desenvolvido no âmbito do Programa Cultura Viva/Ministério da Cultura. Como idealizadora do projeto e também Coordenadora do Ponto de Cultura, merece destaque a professora bilíngue pertencente ao Povo Kaingáng Andila Inácio. Com vasta experiência profissional e pessoal em vista de melhorias na educação escolar indígena do seu povo e na condição de servidora aposentada da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, se propôs a

⁴⁵ Os Pontos de Cultura são iniciativas que envolvem comunidades em atividades de arte, cultura, educação, cidadania e economia solidária. Essas organizações, depois de selecionadas, recebem R\$ 185 mil reais do Governo Federal (dado de abril/2010), em cinco parcelas semestrais, para potencializar suas ações com a compra de material (principalmente equipamento multimídia) ou contratação de profissionais, entre outras necessidades. Atualmente, há quase quatro mil Pontos de Cultura em 1122 municípios de todo o Brasil (dados de abril/2010). Segundo projeção do MinC, a partir de levantamento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), no primeiro semestre de 2010, os Pontos de Cultura alcançaram oito milhões e 400 mil pessoas no país, entre participantes diretos e indiretos das atividades. (BRASIL, 2011).

⁴⁶ Fernanda Kaingáng comenta que “tem se observado, principalmente a partir da década de 80 no Brasil, a criação de pessoas jurídicas compostas por lideranças tradicionais e profissionais indígenas, sob a forma de organizações e associações indígenas, com o objetivo de lutar pela melhoria nas condições de vida dos Povos Indígenas, participar ativamente na criação de novas políticas públicas voltadas ao atendimento das demandas desses Povos e pela autogestão de suas terras e das riquezas nelas existentes” (KAINGÁNG, 2006, p.22). Neste sentido, a Constituição Federal de 1988 conferiu maior respaldo à criação e atuação de Organizações Indígenas por força do Art. 232 ao proclamar que “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

continuar sua trajetória de luta junto à referida Organização Indígena da qual é sócia fundadora.



Figura 4: Fachada do ponto de cultura “Centro Cultural Kanhgág Järe”

Fonte: Inbrapi/2011

Andila Inácio, liderança e professora indígena Kaingáng, consciente do seu papel relacionado à discussão e implementação de uma Educação Escolar Indígena específica, diferenciada e de qualidade, sobre a qual reflete mediante a afirmação “eu penso que a educação escolar indígena, específica e diferenciada é muito mais do que alfabetizar na língua materna, é principalmente estar alicerçada na forma tradicional de ensinar de cada povo” (BELFORT, 2005, p.09), evidencia a importância da cultura Kaingáng e seus processos próprios de ensino-aprendizagem serem valorizados no âmbito do ensino formal⁴⁷, enquanto condição fundamental à formação da identidade étnico-cultural de crianças e adolescentes Kaingáng. Seus anseios e preocupações se encontram evidenciados no projeto do Ponto de Cultura que desde 2006 vem sendo implementado na Terra Indígena Serrinha, com apoio de idosos, artesãos, mulheres, jovens, lideranças, professores e Escolas Indígenas desta e de outras Terras Indígenas Kaingáng do RS. Além de valorizar e fomentar a identidade étnico-cultural dos Kaingáng, também procura torná-la visível à sociedade envolvente que, em geral,

⁴⁷ A escola, já descrita pelo antropólogo indígena Gersem Baniwa, como um “verdadeiro cemitério da diversidade e das culturas indígenas” (GERSEM, 2008, p.70), atualmente é tida como espaço de apropriação e reconstrução dos valores e culturas dos Povos Indígenas.

por preconceito e desconhecimento, acaba discriminando o diferente. A quebra desse paradigma é fundamental à consolidação do Estado multicultural que prima pela diversidade cultural nele existente, rompendo com a visão colonialista que-impera desde o “descobrimento” do Brasil.

Dentre as atividades já desenvolvidas pelo Ponto de Cultura, merece destaque a realização de atividades direcionadas à divulgação, conscientização e redução de DSTs, alcoolismo, drogadição, prostituição, violência doméstica, estimulando a participação de adolescentes e jovens em situação de risco social, por intermédio de oficinas de teatro do oprimido em conjunto com a equipe de saúde na Terra Indígena Serrinha, oficinas com mulheres, artesãos e idosos para aprimoramento na confecção de artesanatos Kaingáng, como também a promoção de seminários e oficinas sobre a Proteção de Conhecimentos Tradicionais e Biodiversidade, promovidas desde 2006. Essas atividades envolvem representantes das várias Terras Indígenas Kaingáng do RS (contemplando a formação de capacidades na respectiva temática), em parceria com a Organização Indígena Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual – INBRAPI.

O Ponto de Cultura *Kanhgág Jãre* também merece destaque por ser o único da região Sul sob responsabilidade de uma organização indígena, direcionado ao fortalecimento e valorização da cultura do Povo Kaingáng da região. Em reconhecimento à sua atuação, a iniciativa Centro Cultural *Kanhgág Jãre* destacou-se em 1º lugar no Prêmio Cultura Viva (1ª Edição - 2007) e recebeu o Prêmio Escola Viva 2007.



Figura 5: Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre
Fonte: Arquivo do Instituto Kaingáng



Figura 6: Andila Inácio - Coordenadora do Ponto de Cultura - recebendo o Prêmio Cultura Viva/2ª Edição/2007.

Fonte: Arquivo do Instituto Kaingáng

Em 2009, a iniciativa foi selecionada pelo Ministério da Cultura em parceria com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) como Prêmio Ponto de Valor, fruto do reconhecimento “de práticas inovadoras que desenvolvam ações com foco na formação e promoção de valores de vida, subsidiando a elaboração do Relatório de Desenvolvimento Humano Nacional (RDH)”. No mesmo ano, o Ponto de Cultura foi selecionado ao prêmio Bolsa Agente Escola Viva 2009 e Prêmio Interações Estéticas – Residências Artísticas em Pontos de Cultura 2009/Funarte-MinC (Projeto *Êg Nén Sînvî Hár* realizado em parceria com a artista plástica Juçara Valente), que graças a sua repercussão em 2010 teve a 2ª Edição - *Êg Nén Sînvî Hár* selecionada pelo Prêmio Interações Estéticas – Residências Artísticas em Pontos de Cultura 2010. No respectivo ano, o Ponto de Cultura teve o Projeto Pedagógico *Fág Digital* selecionado no Edital do Prêmio Cultura Digital 2010 - Esporos de Pesquisa e Experimentação, da mesma forma, promovido pelo Ministério da Cultura. Atualmente, desenvolve as seguintes iniciativas: Ação Grão Nacional com apoio do Grupo *Kanhgág Kanhró*, o Ponto de Leitura (selecionado no Concurso Pontos de Leitura 2008 – Edição Machado de Assis/MinC), o Pontinho de Cultura *Kanhgág Kāsir* (selecionado no Prêmio de Ludicidade / Pontinhos de Cultura 2008/MinC) e a produção de vídeos documentários selecionados no Edital Documentários para Pontos de Cultura promovido pelo Laboratório Cultura Viva. A produção é realizada pela Escola de Comunicação da Universidade

Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, no âmbito da parceria entre o Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura e Fundação Universitária José Bonifácio, visando a produção, exibição, difusão, formação, pesquisa e experimentação em audiovisual e multimídia dos Pontos e Pontões de Cultura.

Compreendido melhor o contexto de atuação do Ponto de Cultura, pretende-se dar continuidade ao estudo proposto, detendo-se então às iniciativas desenvolvidas com a participação e mobilização de representantes *Kanhgág Kófa*, cuja atuação tem merecido destaque em prol da revitalização da língua, danças, músicas, comidas tradicionais e, especialmente, dos grafismos ou marcas tradicionais do Povo Kaingáng, tanto em suas Terras Indígenas, como também levando sua experiência de vida e seus conhecimentos tradicionais aos outros parentes indígenas de outras regiões do Brasil.

3.2.2 *Kanhgág Kófa*: memória viva dos conhecimentos tradicionais Kaingáng

Desde a criação da Organização Indígena Instituto Kaingáng, em 2002, a valorização do saber e dos conhecimentos dos *Kanhgág Kófa* sempre se mostrou uma prioridade. Pertencentes à Terra Indígena Serrinha - RS, idosos como os Kaingáng Maria Gria (*Garenh* nome Kaingáng, 99 anos), Artemínio Antonio (*Manhmur* nome Kaingáng, 52 anos), Darvina Leopoldino (*Garé* nome Kaingáng, 88 anos), apoiados por João Carlos Kanheró (*Kasu* nome Kaingáng, 91 anos) da Aldeia Lomba do Pinheiro/Porto Alegre - RS e Jorge Garcia (*Kagnã* nome Kaingáng, 90 anos) da Terra Indígena Nonoai - RS têm acompanhando esta trajetória, oportunizando a transmissão dos seus saberes mediante a tradição oral às novas gerações, muitas vezes destituídas da língua materna.

Os *Kanhgág Kófa* comentam sobre suas experiências de vida e, nesse sentido, tecem contribuições à manutenção e revitalização da cultura Kaingáng. A *Kófa Garenh* refere que:



Figura 7: Garenh

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Ũri inh kri prÿg tóg 99 ke rike nĩ, hãra tóg inh mÿ sÿ tytãg sĩ jẽmẽ tĩ. Inh pi nẽn'ũ pir ve kÿ nĩ, nẽn ã há, ãn há tũ ke gé. Inh pi kejẽn gĩr kanhrãnrãn fã ki rã kã jẽ. Sÿ sĩ jẽg nĩ kã tóg há tavĩ já nĩgĩ, ãg pi kókĩr tĩ, fãg tóg e tĩgnĩ kã, nẽn kãmĩ nẽn ã nĩ tãnh kã ãg tóg fãg to ko tĩ. Nẽn kãmĩ tóg ka kanẽ e já tĩgnĩ gé, ãg tÿ ko jé. Ũri ã tÿ rãnrãj tũ tóg kókĩr mũ sir ti krẽ mrẽ (Garenh fi vĩ)⁴⁸.

Manhmur também comenta sobre sua experiência de vida e cultura Kaingáng:

⁴⁸ Aos 99 anos de idade me sinto como uma jovem. Por tudo que passei nesta vida, presenciei tantas coisas boas e outras ruins. Nunca frequentei uma escola do mundo indígena.

Quando ainda era criança nossa vida era muito boa, tínhamos alimentação em abundância, muito pinhão, muita caça e muitas frutas da mata. Era tudo tão diferente de hoje, nosso sustento estava garantido pela natureza.

Hoje a pessoa precisa trabalhar para garantir seu sustento e de sua família, se não trabalhar com certeza vai passar necessidade (Relato *Garenh*).



Figura 8: Manhmur

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Inh jamã hã vỹ tỹ Ligeiro nĩ, hã tá sóg mog kỹ nĩ, fóg ag jamã tỹ Charrua ke tĩ ên tá. Sỹ sĩ jêg nĩ kỹ sóg kófa af tỹgtỹnh mẽ tĩg kamã sóg jêg nĩ, vênh tỹgtỹnh kar ên tóg inh mỹ sĩ já nĩgtĩ. Kỹ sóg mré vênh kanhrân tĩ gé. Inh kri prỹg tóg 52 ke nỹ, kỹ ùri inh kri prỹg tóg 52 rike nĩ. Kỹ inh jamã hã vỹ tỹ Sérĩnh nĩ. Fóg ag jamã tỹ Ronda Alta /RS ke tĩ ên kã.

Kỹ tóg prỹg tỹ 08 kãmĩ tĩ há, sỹ INKA mré rânhrãj jê ti, gĩr kanhrânrân fã tỹ kanhgág ag mré ke ge (Manhmur vỹ).⁴⁹

Reconhecido *Kujá* Kaingáng, *Kagnãn*, enfatiza a preparação para assumir este papel na sociedade Kaingáng:

⁴⁹ Nasci e me criei na Comunidade Indígena Ligeiro, Município de Charrua/RS. Quando ainda criança gostava de ouvir os velhos cantarem nossas canções. Tinha as canções de guerra, de alegria, de vitória, espirituais, e tantas outras. Aprendi estas canções ainda muito cedo. Hoje, com 52 anos de idade, estou morando na Comunidade Indígena de Serrinha, no Município de Ronda Alta/RS, onde moram os familiares da minha esposa.

Há mais de oito anos venho participando das atividades que o Instituto Kaingáng desenvolve com os professores indígenas sobre a valorização da cultura Kaingáng (Relato Manhmur).



Figura 9: Kagnãn

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Inh jóg tóg tỹ kanhgág nỹĩ, inh mỹnh fĩ tóg tỹ guarani nĩ, jo inh panh tóg tỹ kaingáng nĩ, kęter fag huri.

Ũri inh kri prỹg tóg 90 ke nĩ, vęsỹręnh mág inh huri, kókĩr kỹ sóg nĩ. Inh kri prỹg tỹ 20 ke ra inh panh ne inh mỹ inh rikén ã tóg tỹ kujá nĩnh mũ, ke mũ, kófa sóg nĩ há ke tóg mũ. Kỹ sóg jũrũn ke mũ sir, inh pi tag to jykrén kỹ nĩ vę. Ā tỹ ũ jēmę há tag tóg ã tỹ kujá há han mũ ke tóg mũ. Hãra sóg mũmęg mũ, inh mỹ han há han mũ, ke sóg mũ, hãra inh pi ti mỹ hán kej ke nĩ, kỹ sóg ti mré hej ke mũ sir, sỹ tỹ kujá nĩ jé.

Kỹ inh panh tóg sir inh sỹ rãnrãj han kãmę mũ sir, inh sỹ kujá han jé.

Kurã tỹ 14 han ti, inh mỹ tag han jé ã tóg ke mũ ke tĩ ki, sỹ ti rikén ti rãnrãk han jé.

Hãra kejęn inh panh tóg ter mũ sir, kỹ tóg inh vęnhpėti kãmę inh mỹ há inh rãnrãj han ke mũ, kinh ra ã tóg nĩ há ke tóg mũ, kỹ sóg sir tỹ vaj kỹ inh panh rãnrãnh han mũ sir.

Kurã ęn pãte sóg ũn e tavĩ kaga han han kỹ nĩ, ũn e mré sóg vēmęn kã nĩ gę (Kagnãn vỹ).⁵⁰

⁵⁰ Meus pais são indígenas: minha mãe guarani e meu pai kaingáng, ambos falecidos. Tenho hoje 90 anos e já sofri muito nesta vida, até fome já muitas vezes. Quando tinha mais ou menos 20 anos meu pai falou que eu tinha sido escolhido para ser o seu sucessor: ele era um kujá (líder espiritual Kaingáng– pajé), ele já estava muito velho. A princípio levei um susto, pois nunca tinha passado pela minha cabeça ser kujá. Ele disse que o fato de eu ser bastante calmo e a sensibilidade junto aos outros nas horas difíceis eram condições muito importantes para ser um bom kujá. Fiquei com medo, seria muita responsabilidade para mim, mas não podia dizer que não aceitava e encarei o desafio. Imediatamente meu pai começou o ritual de preparação para me tornar um kujá. Foram 14 dias de preparação para estar apto a assumir o lugar do meu pai quando ele estivesse impossibilitado de exercer a função. Passado algum tempo meu pai faleceu e dois dias depois em sonho meu pai me passou o seu cargo e a partir do dia seguinte comecei a minha missão. Desde então já curei muita gente, já aconselhei muita gente que já perdi a noção de quantas pessoas (Relato Kagnãn).

O músico *Kasu*, ao falar sobre sua experiência de vida, explica:



Figura 10: Kasu

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Sỹ sỹ jêg nĩ kã inh pi gĩr kanhrânran fã to tĩ tĩ, êg pi ne jé há nĩ kinhra nỹtĩ, ne jé ke nê hênã ke êg tóg tĩ, jag mỹ. Kar kỹ êg jên tóg nêen kãmĩ e tĩ kã, kỹ êg pi ne to êg krĩ rỹg tĩ, kỹ êg ne jé vênh kanhrân fã to mũnh mũ sir.

Jân kamã sóg nĩ, "vyj sỹ", ke tĩ ên kyn kã sóg mré jân tĩ, vêsã êg jóg ag tóg vyj sỹ tag kynkyn fã nĩgtĩ. Inh mỹ sér tóg tĩgtĩ sỹ inh rânhrãj tag han kỹ, gĩr kanhrânran já fã kãmĩ sóg inh rânhrãj tag han tĩ, universidade kãmĩ ke gé. Kaingáng ag to nêen ù kinhra nỹtĩ jé. Jo ùri tóg tỹ ù nỹ, gĩr tóg vênh kanhrân jafã to tĩg ge nĩ, vênh kanhrân jé, ti tỹ ti mog kỹ rânhrãj jé, komêr hã kanhgág tóg fóg ag rike mũ nĩ sir, ù tỹ vênh kanhrân mág han já ên tóg, ti rânhrãj to jênkamo ve mág han mũ, jo ù tỹ vênh kanhrân já tũ ên tóg kókĩr mũ ti krê mré.

Inh mog kar kỹ sóg sir fóg ag jamã to vyr, sỹ tĩg vánh ra sóg vyr, hãra tóg sỹ tag to vêmén vánh tĩ, tag pãte sóg tag mũ tĩ sir. Fóg ag jamã tỹ Porto Alegre ke tĩ ên kã sóg nĩ, fóg ag

*kãtã. Ag mÿ sóg kanhgág ag nèn to kanhró ên tó tĩ (Kasu vĩ).*⁵¹

A parteira tradicional Kaingáng, *Garé*, fala:



Figura 11: *Garé*

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Sÿ vênh régrég kar hã sóg fóg ag kârã tĩg kãmẽ sir, sÿ kre vênh ke tĩg kÿ, to inh krẽ jênjêñ jê. Sÿ sÿ jêg nĩn kã inh pi inh mÿnh fag mré kre rĩg tĩ tĩ, sÿ ãn kirĩr jê, mré inh pi fóg vĩ tó há jêg nĩ gê, sÿ fag mré tĩg jê.

Sÿ sÿ jêg nĩn kã, inh panh tóg fóg to ranio ke tĩ ên mãñ já nĩgtĩ, kÿ êg tóg mēg tĩ, kÿ inh panh tóg inh mÿ fóg ag tóg ge mag han jã nĩ há ke gê, kÿ tóg ki fóg ag venh há nĩ ke gê. Kÿ tóg inh mÿ e tâvĩ tĩg nĩ inh panh tÿ inh mÿ gen kÿ. Kar kÿ fóg ag nèn ù han já nĩ ke gê, tẽ ti tĩ, kÿ fóg e ag tóg kãmĩ mù tĩ sir kanhkã mĩ nèn ên kãmĩ, tÿ jêĩ ve ag mũgtĩ. Hãra ùri inh kri prÿg tÿ 80 ri ke ra hã sóg roprãñã ke tĩ kãmĩ tĩg kã nĩ há sir tâmĩ kanhkã kãmĩ, jêĩ ri ke.

Inh mÿnh fi tóg ù tátã fag fag krẽ mãñ ge kÿ fag jagtãñ fã nĩgtĩ, kÿ sÿ inh kré ag ve kar kÿ fi tóg fi rãñhrãj tag to inh

⁵¹ Quando era criança, não tinha obrigação de ir à escola, pois não sabíamos da importância do estudo no nosso futuro, pois naquela época nosso sustento estava garantido na natureza: verduras, legumes, carne, frutas etc. Assim a escola não tinha sentido para nós.

Sou músico Kaingáng, gosto de cantar nossas canções culturais, toco a flauta chamada Vyj Si em Kaingáng, instrumento usado pelo nosso povo desde nossos antepassados. Gosto muito do que faço, dou palestra em escolas e universidades quando convidado, falando sobre a cultura do meu povo: Povo Kaingáng. Hoje a situação é totalmente diferente de quando eu era criança. Hoje as crianças precisam estudar para garantir o seu futuro. Aos poucos estamos adentrando o mundo dos não indígenas, mundo de muitas competições e de quem pode mais.

Quando me tornei adulto fui obrigado a sair da minha aldeia para a cidade, isso tudo contra minha vontade, mas não quero falar sobre isso. Desde então, vivo estes dois mundos diferentes, vivo hoje na grande Porto Alegre, ainda falando e mostrando a minha cultura (Relato Kasu).

kanhrân já nĩ gé, ã hã tóg inh rânhrâj tag han ke nĩ inh rikên ke fi tóg mũ, k̃y fi tóg sir inh m̃y m̃ja ke tĩ fi t̃y ã tátá fi venh tĩg kã, s̃y kinhrâng jé, k̃y sóg fi t̃y fag m̃y vênhkagta han mũ to kinhrâng mũ ke gé fag t̃y fag krê mân há han jé. Kã sóg sir inh rânhrâj tag han tĩ inh m̃yñh fi tĩg kar sir inh pir m̃y. Kut̃y tá, kurã tá, inh m̃y kuri ke mũ ên ki, k̃y sóg gĩr e tâvĩ t̃y munmur ve k̃y nĩ há. Kar k̃y sóg nén e kinhrâng kã nĩ kófa ag vĩ mẽ kã, pĩ pênĩn.

K̃y sóg ùri vênhkanhrân fã kãmĩ gĩr m̃y s̃y nén mẽ já ên tó tĩ, ag t̃y inh kóm kinhra ñyĩt̃ jé, kófa ag inh s̃ĩ jẽ kã inh m̃y tó já ti (Garé fi vĩ).⁵²

O envolvimento e compromisso dos *Kófa Kaingáng* com a transmissão da cultura Kaingáng influenciou no convite para participarem do projeto Ação Griô Nacional. O projeto é vinculado ao Ponto de Cultura *Kanhgág Jãre*, por intermédio do qual é promovida a articulação entre Ponto de Cultura e Escolas Indígenas, contribuindo para a discussão e construção do processo de “educação escolar indígena”, por intermédio da apreensão dos processos próprios de ensino-aprendizagem da cultura Kaingáng, enquanto componentes vitais da “educação indígena Kaingáng”. Ela privilegia a transmissão de conhecimentos pela tradição oral, entrelaçando processos de ensino-

⁵² Não me lembro de ter saído da minha aldeia até meus 16 anos, somente após o meu casamento é que comecei a sair para comercializar nosso artesanato e ajudar no sustento da minha família. Lembro que quando meus pais saíam vender artesanato eu não ia junto por dois motivos: primeiro alguém tinha que ficar para cuidar a casa, como eu era a filha mais velha tinha que ficar, e segundo porque não falava português, então não iria ajudar na venda do artesanato, assim mais uma razão para eu não sair e ficar em casa.

Naquela época minha família tinha um rádio, mas meu pai me dizia que já havia um rádio maior, onde a gente poderia ouvir e olhar a pessoa que estava falando, e que também havia uns aparelhos que voavam pelo céu como pássaro carregando muitas pessoas. Eu ficava imaginando, pois eu não conhecia avião. Hoje com mais de 80 anos de idade ando por ai pelo Brasil a fora viajando de avião, cortando o céu como um pássaro.

Depois que tive meus filhos comecei acompanhar minha mãe que fazia os partos das mulheres da nossa aldeia, para olhar e começar a aprender como se faz um parto, porque segundo ela eu tinha que dar continuidade ao trabalho que ela sempre realizou. E assim não só comecei a aprender como se fazia, como também os remédios que eram preparados e usados para facilitar o parto das mulheres Kaingáng. Assim aprendi também a usar nossas ervas, suas utilidades e quando minha mãe já não podia mais exercer a sua profissão eu começava a minha, digo profissão porque é um trabalho. Na verdade uma missão, porque exige muita responsabilidade, pois se trata da vida de pessoas, sem hora marcada, a hora que precisar, dia, noite, feriado, temos que estar prontos para ajudar, dessa forma ajudei a “botar” muita criança no mundo.

Aprendi também ouvindo os velhos contar nossas histórias, é costume contar as nossas histórias perto da fogueira. Hoje eu conto estas mesmas histórias, dentro das escolas, nas salas-de-aula, às vezes para crianças pequenas, outras vezes para rapazinhos e mocinhas. Me sinto uma professora (Relato Garé).

aprendizagem formal (produzidos no espaço escolar) e informal (produzidos no seio da cultura Kaingáng), fomentando, além da interação entre as diversas Escolas da Terra Indígena Serrinha e respectivas comunidades escolares, o intercâmbio com outras Comunidades Kaingáng do RS e sociedade envolvente. Assim, em sua atuação tem se dedicado à revitalização da memória e identidade cultural Kaingáng através de suas variadas expressões como música instrumental, pinturas, grafismos, canto, contação de estórias, danças, estímulo à comunicação oral na língua Kaingáng entre crianças, jovens, adultos e idosos, bem como a participação em atividades coletivas, objetivando, por fim, a formação de adultos com orgulho de sua identidade Kaingáng, de suas raízes.



Figura 12: II Seminário de Professores Indígenas e Lançamento do Projeto Ação Griô Nacional Terra Indígena Serrinha – Maio/2007

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Posteriormente, os idosos integrantes do projeto Ação Griô Nacional (desenvolvido pelo Ponto de Cultura), também chamados Griôs Kaingáng, criaram o Grupo *Kanhgág Kanhró* (Saber Kaingáng), tendo em vista difundir a cultura Kaingáng em apresentações em eventos culturais. Em 2008, o Grupo *Kanhgág Kanhró* lançou um Cd de Músicas Kaingáng intitulado *Êg Jag Mré Mũ Ki*.



Figura 13: Capa e contracapa CD Grupo *Kanhgág Kanhró: Ëg Jag Mré Mũ Ki*.
Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Nesse sentido, os *Kanhgág Kófa* promovem atividades em parceria com o Ponto de Cultura, nas quais têm incentivado a confecção de instrumentos musicais tradicionais, contação de estórias e histórias Kaingáng (relatando sobre as experiências vividas, lendas, contos e crenças, valores, conhecimentos e tecnologias), confecção/aprimoramento de artesanato Kaingáng (envolvendo alunos, artesãos, mulheres e comunidade em geral), oficinas de teatro, atividades relacionadas à disseminação do uso e conhecimento das ervas medicinais utilizadas tradicionalmente nos tratamentos e curas de doenças, fomentando o uso racional da medicina tradicional e sua preservação.



Figura 14: Seminário sobre acesso e proteção dos conhecimentos tradicionais e biodiversidade: consulta pública nº 02 Coxilha/RS - agosto/2007
Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 15: *Kanhgág Kófa*: Preparo Comida Tradicional Maio/2010

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 16: Contação de histórias ao redor da fogueira - Terra Indígena Serrinha – novembro/2009

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 17: Kagnã e Pó Mág - Brincadeiras tradicionais Kaingáng

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 18: Kagnãn e Pó Mág - Brincadeiras e música com instrumentos tradicional Kaingáng

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

Kagnãn, Kujá Kaingáng, nascido na Terra Indígena Nonoai/RS, aos 90 anos de idade relata sobre a luta pela valorização da cultura, da língua Kaingáng, dos valores da cultura Kaingáng: “Nós, Kaingáng, somos como um bando de pássaros e assim precisamos viver juntos, unidos, em nossa comunidade, com nosso meio ambiente, cuidando do que ainda temos: nossa cultura, passando para as novas gerações nossos conhecimentos...”. Nessa luta, afirma que toda sua família está envolvida, sua esposa, seus filhos, seus netos. Por isso onde ele, *Kagnãn*, estiver sempre estará falando da importância de continuar sendo Kaingáng. Ele complementa:

Tỹ sóg kujá nĩ, sỹ ãg kanhró to vēmén ke mũ tag han mág kỹ sóg nĩ há. Ũri sóg Ponto de Cultura tỹ Sérinh kã jẽ tag mré inh rãnrãj tag han jẽ hã, Kỹ ag ãmã tỹ Morro do Osso ke tĩ ãn tá, Porto Alegre/RS tá tóg nĩ ãmã tag tĩ, kỹ ag tá jag vënhmãn mág han mũ kã kujá ag jag mré vëmén jé, kỹ sóg tá tĩ nĩ gé, inh prũ fĩ tóg inh mré tá tĩ nĩ, Kãri fĩ, ã tátá fag fag krẽ mãg ge kã fag jagtãn fã fĩ vë. Prẽg tag kã sóg ãmã tỹ Condá ke tĩ tá kujá ã ag mré Kiki han , ãg tỹ kãjatun tũ nĩ jé. Condá ag

mré sóg vêsân han kÿ nĩ, inh kanhkã e tóg tá nÿĩ,
inh krê ag, ag krê ti ke ge.⁵³

Kagnãn comenta sobre as atividades que desenvolve com alunos, crianças e adolescentes, na Terra Indígena Nonoai. Eles dançam e cantam músicas Kaingáng, promovendo apresentações para alunos não-indígenas do município de Nonoai que visitam a referida Terra Indígena no decorrer do mês de abril, a fim de conhecer um pouco da cultura Kaingáng.

3.2.3 *Êg Rá* – Nossas Marcas

A história do Povo Kaingáng nos revela o uso dos grafismos ou marcas (*Rá* em Kaingáng) tradicionais Kaingáng, expressos nos trançados das cestarias confeccionadas, nas pinturas corporais, em adornos, utensílios domésticos, cerâmicas, armas, tecidos, etc, exteriorizando no universo que o cerca a simbologia advinda das metades exogâmicas e complementares *Kanhru* e *Kamê* que regem seu cotidiano.

Silva (2001, p. 164) explica que “estas manifestações estéticas indígenas são sistemas de representação que procuram explicar como a sociedade pensa a si própria e o mundo que a rodeia”

Embora atualmente os grafismos Kaingáng pouco sejam vistos nas Terras Indígenas Kaingáng em seu uso cotidiano, ainda podem intensamente ser apreciados nos artesanatos e cestarias confeccionados,

⁵³ Eu sou Kujá, já participei de muitos trabalhos levando a cultura Kaingáng. Há tempo venho trabalhando com o Ponto de Cultura na Terra Indígena Serrinha e quando houve o Encontro de Kujá na Aldeia Morro do Osso em Porto Alegre/RS, estive lá, junto com minha esposa Kãri, que é conhecida por ser parteira tradicional. Este ano também participei da realização do Kiki na Aldeia Condá, com mais dois Kujá da Terra Indígena Nonoai, pois precisamos continuar o Kiki. Tenho ajudado muito a Aldeia Condá porque lá moram muitos dos meus familiares, meus filhos e netos (Relato Kagnãn).

- Encontro de Kujá na Aldeia Morro do Osso em Porto Alegre/RS: “Em 2003, famílias Kaingáng tomaram conhecimento de que o Parque Morro do Osso fora um cemitério indígena. Resolveram então constituir uma aldeia na área, onde têm buscado vitalizar suas tradições culturais, sobretudo a importância do Kuiã, o pajé. Em setembro de 2006, a comunidade de Morro do Osso realizou o I Encontro de Kuiãs do Rio Grande do Sul. No evento foram feitos batismos, ensinados remédios tradicionais e os três Kuiã presentes ainda ensinaram às crianças a marca distintiva dos dois clãs kaingáng: kame e kairu. Lideranças de outras comunidades também vieram prestigiar a iniciativa e assim ficou decidido que nos próximos anos outros encontros como este serão realizados, com o objetivo de ampliar a participação das comunidades kaingáng de outros estados” (Prêmio Culturas Indígenas. São Paulo: SESC, 2007. p. 313).

- A Aldeia Condá fica localizada no Município de Chapecó/SC.

caracterizados pelos grafismos tradicionais Kaingáng, evidenciando que neste aspecto as raízes da identidade cultural Kaingáng continuam se perpetuando.

Silva (2001, p.168), com muita propriedade, ressalta que:

Os trançados expostos nas cidades, nas feiras de domingo, na beira de estradas ou em qualquer lugar em que esteja um *Kaingang*, não são apenas *wōgfy* (trançados em geral, que podem ser *kre* – cestos ou *tugfy* – trançados aplicados a objetos os mais variados, como garrafas, flechas, arcos -): são marcas visíveis da diferença, uma vez que são parte de um sistema de representações visuais (as formas tradicionais do *kre*, os grafismos tradicionais presentes), originados por um tradicional e específico sistema cultural *Kaingang*. Além disso, seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual *Kaingang* do cosmo, enfatizando e sintetizando sua organização social baseada em duas metades.

Assim, os trançados revelam a complementaridade e coexistência das marcas (*rá*) e grafismos manifestos pelas duas metades existentes *Kamě* e *Kanhru*: a marca da metade *Kamě* é manifesta pelo *Rá Téj* (traço longo/comprido), enquanto a metade *Kanhru* é visualizada pelo *Rá Ror* (traço redondo). Os grafismos originados pelos *Rá Téj* e *Rá Ror* mantêm estreita relação com a expressão do mundo Kaingáng: meio ambiente, animais, árvores, rituais, sol, lua, etc. e significativa parcela dessa relação existente ainda pode ser compreendida e transmitida pelos *Kófa Kanhgág*, embora saibamos que em geral um pajé Kaingáng (*Kujá*) não transmitirá seus conhecimentos àquele que não tiver o perfil para assumir tal papel na comunidade.

É pertinente enfatizar que atualmente poucas famílias de artesãos se dedicam à arte da confecção de cestarias Kaingáng: cada vez mais os jovens deixam de se interessar por essa arte, influenciados pela sociedade não-indígena, o que leva gradativamente à perda da identidade e reconhecimento dos grafismos trançados e a simbologia que representam. Outro fator que pode influenciar no desinteresse pela confecção de artesanatos é a escassez de matéria-prima (cipós e taquaras) nas Terras Indígenas Kaingáng, resultado da degradação ambiental em que se encontram, após as políticas de “panelões”

inseridas pelo SPI e continuadas pela FUNAI, que incentivaram a exploração de madeiras, o cultivo de monoculturas e criação de gado.

A Kaingáng Maria Inês de Freitas menciona tal situação referindo que “as matérias-primas utilizadas para o fabrico do artesanato estão cada vez mais difíceis de serem encontradas” e que “os artesãos precisam buscá-las em locais cada vez mais distantes, principalmente a taquara”. (FREITAS, 2010, p.58).

Assim, embora as dificuldades de acesso à matéria-prima, especialmente na Terra Indígena Serrinha (retomada por famílias Kaingáng em 1996), no intuito de valorizar o artesanato Kaingáng e os grafismos que representam a essência dos conhecimentos tradicionais Kaingáng, o Ponto de Cultura e os *Kófa* Kaingáng em 2008 começaram a promover oficinas de confecção e melhoria de artesanatos, especialmente cestarias.

O imensurável valor que os grafismos ou marcas tradicionais presentes nos trançados representam no sistema de crenças e cosmologia Kaingáng determinam a fundamental importância de sua continuidade na condição de patrimônio cultural imaterial do Povo Kaingáng.



Figura 19: Kaingáng retirando taquara para confecção de cestaria - Terra Indígena Nonoai - janeiro/2008

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 20: Kaingáng retirando cipó para confecção de cestaria – Terra Indígena Nonoai - janeiro/2008

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 21: Cestaria Kaingáng janeiro/2008

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng



Figura 22: Garé - Confecção Cestaria Kaingáng - janeiro/2008

Fonte: Arquivo Instituto Kaingáng

A *Kófa Garé*, parteira tradicional, nascida na Terra Indígena Guarita (residindo atualmente na Terra Indígena Serrinha após sua retomada em 1996), fala sobre a importância do artesanato Kaingáng, principalmente cestaria, que ainda confecciona para comercializar, dizendo que costuma fazer mais trançado *Rá Ror*, por que se refere à sua metade *Kanhru*. Também destaca a necessidade da língua Kaingáng na garantia pelo território tradicional, resumindo o pensamento nas palavras transcritas abaixo:

*Kanhgág vĩ tavĩ to sóg tĩ inh ãn tá, kũ gĩr kanhrânřn tĩ ag
tóg gĩr mĩ ěg vĩ tój ke nĩtĩ gě, ke tũ nĩ kã ěg tóg kanhmar ěg
ga krenkren mũ fóg ag mĩ!*⁵⁴

Posteriormente, em 2009, foram promovidas oficinas de tecelagem e pinturas corporais, com o uso de grafismos tradicionais Kaingáng, na tentativa de incentivar seu uso, considerando que atualmente os Kaingáng não têm feito uso da tecelagem, como também têm se utilizado da pintura corporal somente em apresentações artístico-culturais.

⁵⁴ Eu só falo Kaingáng e é assim na minha família e, os professores nas escolas também precisam falar Kaingáng com os alunos. Se deixar de falar a língua corremos o risco de perder nossas terras!



Figura 23: Tecelagem *Rá Ror* - setembro/2009

Fonte: Inbrapi



Figura 24: Oficina de tecelagem - Terra Indígena Serrinha - outubro/2009

Fonte: Inbrapi



Figura 25: Oficina de tecelagem - Terra Indígena Serrinha

Fonte: Inbrapi



Figura 26: Tecelagem - Terra Indígena Serrinha

Fonte: Inbrapi



Figura 27: Tecelagem *Rá Téj* - setembro/2009

Fonte: Inbrapi

As oficinas obtiveram excelentes resultados não somente com os Kaingáng da Terra Indígena Serrinha, mas também da Terra Indígena Nonoai (município de Nonoai/RS) e Guarita (município de Tenente Portela/RS). Com apoio da Organização Indígena Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual – INBRAPI esses grupos tiveram a oportunidade de participar dos Jogos Nacionais dos Povos Indígenas, realizados em Paragominas/Pará, em outubro do respectivo ano. Eles vibraram com os aplausos da plateia composta por mais de 30 Povos Indígenas do Brasil, com o reconhecimento às pinturas corporais e com as danças Kaingáng: foi um momento muito importante à autoestima e identidade cultural dos atletas Kaingáng!



Figura 28: Pintura Corporal *Rá Téj* - Outubro/2009

Fonte: Inbrapi



Figura 29: Pinturas Corporais realizadas no decorrer da Oficina Preparatória ao X Jogos Nacionais dos Povos Indígenas - outubro/2009

Fonte: Inbrapi



Figura 30: Pinturas corporais atletas Kaingángda Terra Indígena Guarita, Nonoai e Serrinha

Fonte: Inbrapi

Em 2010, o Projeto *Êg Nén Sînvî Hâr*⁵⁵ reuniu os grafismos Kaingáng em cestarias, tecelagem e inovou ao promover sua inserção em um novo contexto, a exemplo de telas e painéis de MDF.

Obras (telas e painéis) de artistas indígenas Kaingáng foram expostas no III Caucus Indígena Internacional, promovido pela Organização Indígena INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual, em março de 2010, em Brasília/DF⁵⁶ e puderam ser admiradas por representantes de Povos Indígenas do Brasil e demais países. Na ocasião pinturas corporais também foram utilizadas por representantes Kaingáng evidenciando à qual metade pertence: *Kamê* ou *Kanhru*.

⁵⁵ *Êg Nén Sînvî Hâr* foi idealizado a fim de atender os objetivos do Prêmio Interações Estéticas – Residências Artísticas em Pontos de Cultura /Funarte - MinC, cujo foco visa à promoção e interação entre expressões e tecnologias artístico-culturais do público do Ponto de Cultura e técnicas da artista não-indígena) e, n. Neste sentido, contou com a parceria da artista plástica não-indígena Juçara Valente. O Projeto “Êg Nén Sînvî Hâr”, em 2010 e 2011, contou com a parceria da Organização Indígena INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual.

O Projeto *Êg Nén Sînvî Hâr* foi desenvolvido de janeiro a abril de 2010 e também de janeiro a abril deste ano e seu excelente resultado pôde ser apreciado por alunos da Rede Pública de Escolas e Universidades da região, Comunidades Indígenas e sociedade em geral, na exposição da 2ª Edição *Êg Nén Sînvî Hâr* (promovida na Terra Indígena Serrinha durante todo mês de abril de 2011).

⁵⁶ Evento promovido pelo INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual para discussão de representantes dos Povos Indígenas do Brasil e demais países, a cerca da implementação da Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB.



Figura 31: Acadêmica Kaingáng participa do III Caucus Indígena Internacional, com pintura corporal relacionada à sua metade: *Kamẽ*.

Fonte: INBRAPI

Em 2011, a II Edição do Projeto *Êg Nén Sînvî Hár* reforçou ainda mais o uso dos grafismos nas cestarias, telas e painéis em MDF e pinturas corporais, também se propondo ampliar a divulgação da Exposição *Êg Nén Sînvî Hár* (promovida no decorrer do mês de abril), a fim de fomentar maior visitação à Terra Indígena Serrinha, contribuindo para a visibilidade da arte Kaingáng, assim como aos valores e princípios que fundamentam a cultura Kaingáng.



Figura 32: Artesã Kaingáng representa grafismo em tela - Terra Indígena Serrinha – fevereiro/2011

Fonte: INBRAPI

Em 2011, a II Edição do Projeto *Êg Nén Sînvî Hâr* reforçou ainda mais o uso dos grafismos nas cestarias, telas e painéis em MDF e pinturas corporais, também se propondo ampliar a divulgação da Exposição *Êg Nén Sînvî Hâr* (promovida no decorrer do mês de abril), a fim de fomentar maior visitação à Terra Indígena Serrinha, contribuindo para a visibilidade da arte Kaingáng, assim como aos valores e princípios que fundamentam a cultura Kaingáng.



Figura 33: Painel com Grafismo *Rá Ror* (Moldura em Taquara) - Exposição *Êg Nén Sînvî Hâr* - Terra Indígena Serrinha - abril/2011

Fonte: INBRAPI

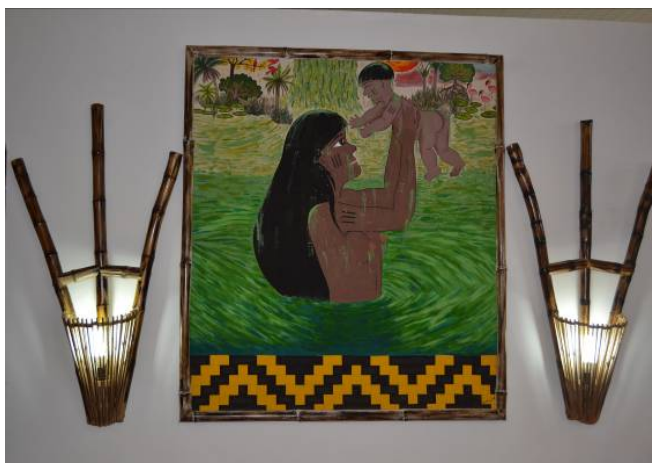


Figura 34: Painel com Grafismo *Rá Téj* (Moldura e Luminárias em Taquara) - Exposição *Êg Nén Sînvî Hâr* - Terra Indígena Serrinha - abril/2011

Fonte: INBRAPI



Figura 35: Joféj - (Tela a óleo e tecelagem – Moldura taquara) - Exposição Ëg Nén Sînvî Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011

Fonte: INBRAPI



Figura 36: Grafismo *Rá Ror* em Tela - Exposição Ëg Nén Sînvî Hár - Terra Indígena Serrinha - abril/2011

Fonte: INBRAPI



Figura 37: Grafismo *Rá Téj* em Tela - Exposição Ëg Nén Sînvî Hâr - Terra Indígena Serrinha - abril/2011
Fonte: INBRAPI



Figura 38: Sol e Lua - Sol (*Kamẽ* – Grafismo *Rá Téj*) e Lua (*Kanhru* – Grafismo *Rá Ror*) - Painéis em Mdf com trançados em cipó “Sol” e taquara “Lua” - Exposição Ëg Nén Sînvî Hâr - Terra Indígena Serrinha - abril/2011
Fonte: INBRAPI



Figura 39: Grafismo *Rá Téj* em Tela - Exposição *Ëg Nén Sînvî Hár* - Terra Indígena Serrinha - abril/2011

Fonte: Inbrapi - abril/2011

Indígenas e não-indígenas, durante abril de 2011, conferiram as belas obras produzidas coletivamente (pelas mãos de artesãos, artistas e profissionais indígenas Kaingáng), que integraram a exposição *Eg Nén Sînvî Hár*, resultado da articulação entre Ponto de Cultura Centro Cultural *Kanhgág Jãre*, seus colaboradores, parentes indígenas representantes da Terra Indígena Nonoai e Terra Indígena Guarita, bem como demais instituições parceiras que manifestam seu apoio à iniciativa de valorização dos conhecimentos tradicionais Kaingáng. Inseridas em um contexto dinâmico de reprodução cultural, as obras continuam perpetuando a cosmovisão do Povo Kaingáng.

3.3 ALDEIA CONDÁ: A LUTA POR UM NOVO *EMÃ* ⁵⁷

A concepção de terra para os Povos Indígenas vai muito além da garantia de espaço para habitação ou fonte de subsistência, pois ela representa a base de todo um sistema de crenças e valores que refletem a

⁵⁷ *Emã* aos Kaingáng significa o espaço permanente de habitação.

cosmovisão indígena: espiritualidade, organização social e reprodução cultural manifesta na perpetuação de conhecimentos tradicionais interligados ao meio ambiente, espaço territorial em que habitam.

A história de luta e resistência das famílias Kaingáng da Aldeia Condá remonta a realidade vivenciada por tantos outros Povos Indígenas no Brasil que tiveram seus territórios tradicionais expropriados. Porém, apresenta uma especificidade: o local atual onde se encontra situada a Aldeia Condá (localizada há aproximadamente 12 Km do Município de Chapecó/SC entre as localidades Gramadinho e Linha Bonita), não constitui território tradicional Kaingáng (nos moldes auferidos pela atual Constituição Federal de 1988, que prescreve a demarcação dos territórios indígenas mediante o critério da tradicionalidade), mas representa as perspectivas de constituição dos espaços de recriação da cultura e identidade Kaingáng, fonte de subsistência e, especialmente neste processo de re (territorialização), a reconstituição de um novo *emã*.

Registros históricos mencionam a residência de famílias Kaingáng na cidade de Chapecó, localizada no Oeste Catarinense, situação que a partir da década de 1990 gerou uma série de descontentamentos por parte da sociedade não-indígena, agravando-se com constantes reclamações junto à Administração Regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI de Chapecó. Havia reivindicações de remoção das referidas famílias para suas terras indígenas, o que foi atendido pelo referido órgão por reiteradas circunstâncias. Entretanto, as famílias Kaingáng sempre retornavam a Chapecó. Por fim, mediante a Portaria nº 110 da FUNAI/Ministério da Justiça, de 09 de fevereiro de 1998⁵⁸, foi determinada a criação de um Grupo Técnico – GT, no intuito de promover um Estudo Antropológico acerca das respectivas famílias Kaingáng, cujo relatório foi intitulado “Os Kaingang de Chapecó: Alteridade, Historicidade, Territorialidade - Identificação das famílias Kaingáng residentes na cidade de Chapecó”. O relatório, produzido com base em pesquisa de campo realizada entre dezembro de 1997 e fevereiro de 1998, auferiu uma população constituída de 212 Kaingáng, totalizando 64 famílias, localizadas em três locais distintos no Município de Chapecó, assim distribuídos: quatro famílias no Bairro Tiago, 54 famílias no Bairro Palmital (autodenominada Aldeia Condá) e seis famílias no Bairro São Pedro, em

⁵⁸ A equipe interdisciplinar instituída para realização do estudo antropológico foi integrada pelos pesquisadores Kimiye Tommasino, Wilson Antônio Cabral Júnior, Jussara Capucci, Marcelo Cernev Rosa e Marco Aurélio Dinane.

favela próxima ao CAIC (TOMMASINO, 1998, p.08), onde se encontram situados seus acampamentos.

Dentre as famílias Kaingáng identificadas e residentes em Chapecó, no final de 1997 e início de 1998, distribuídas nos Bairros Tiago, São Pedro e Palmital, houve a constatação de que muitas apresentavam suas origens nas Terras Indígenas Votouro e Nonoai do Rio Grande do Sul (cujas migrações não aconteceram espontaneamente, porém, motivadas por expulsões, ocasionadas em decorrência das péssimas condições de vida a que vinham sendo submetidos nestas). As famílias localizadas no Bairro Palmital, autodenominados Aldeia Condá, constituem em sua maioria famílias nascidas em Chapecó que mantêm identidade com a liderança ancestral Cacique Kondá, descendentes da indígena Kaigáng Ana Maria de Jesus, filha do Cacique Gregório e José Raymundo Fortes, mineiro, cujo casamento estabeleceu uma aliança inter-étnica, conforme expressa o relatório do Estudo Antropológico (FORTES, 1990 *apud* TOMMASINO, 1998, p. 75), que explica que: “em 1938/39, José Raymundo Fortes, mineiro residente em Curitiba, juntou-se em Guarapuava com outros homens e se dirigiram à região mais ao sul, à procura de “moças raptadas pelos índios e punir estes que haviam fugido para o sul”.

Nesse contexto, como assevera o relatório do Estudo Antropológico (RELATÓRIO I, 1998, p.76), “os brasileiros Fortes, quando se instalaram em Chapecó, a partir de 1838/39, já encontraram essas terras sendo ocupadas por indígenas”. A informação é corroborada por depoimentos de descendentes da família Fortes. Relatos também asseguram que o mineiro Raymundo Fortes foi responsável pela abertura de uma clareira no local, chamada “Campina do Gregório”. O GT também aponta que:

Até findar o século passado ainda existia um (toldo) situado no lugar onde está assentada a cidade, sede do município, o que constitui a origem da sua denominação: Passo dos Índios, e que vigorou até o ano de 1938, sendo substituído pela denominação Chapecó [...] (CAMPOS, Antônio Selistre, 1950 – Juiz de Direito da Comarca de Chapecó, citado pelo GT *apud* TOMMASINO, 1998, p.80).

Por outro lado, dentre as causas que originaram a migração das famílias Kaigáng das Terras Indígenas Nonoai e Votouro do Rio Grande do Sul para Chapecó, podem ser destacadas: as reduções impostas aos

territórios Kaingáng no decorrer dos séculos XIX e XX, impostas pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, que culminaram com a redução do território de Nonoai. O território era constituído por 34.900 hectares em 1948, passou para 14.910 em 1962. Já o território de Votouro era constituído, em 1850, por 31.000 hectares, e passou para 3.053 em 1918, chegando a 1.440 hectares, no ano de 1962. Também foram reduzidas as demais terras indígenas do Rio Grande do Sul, culminando com a junção de clãs historicamente adversários em um mesmo espaço. Também contribuíram com a migração de famílias a implantação do sistema de “panelão”, instaurado nos anos 60 (século XX), nas terras indígenas do Sul, que impunha “o trabalho compulsório dos homens, nas roças ‘coletivas’, mais tarde ‘do posto’, sistema extremamente prejudicial e desestruturador dos sistemas Kaingáng de subsistência”, segundo o relatório do Estudo Antropológico (TOMMASINO, 1998, p. 23). Outros problemas foram: a degradação dos espaços territoriais Kaingáng, refletida na escassez dos recursos alimentares necessários à sua subsistência; a instalação do “tronco” e “cadeias” nas terras indígenas, visando à punição dos Kaingáng por atos de rebeldia; as transferências e remoções de uma terra indígena para outra, causando o comprometimento do convívio familiar e respectivos grupos parentescos, representam algumas situações enfrentadas pelos Kaingáng no interior das terras indígenas, contribuindo para sua migração.

É importante frisar que os Kaingáng não constituem um Povo Indígena de característica nômade e, nesse sentido, os processos de migração averiguados após o contato com a sociedade não-indígena, ocasionado por ação das frentes de expansão colonizadora, podem refletir estratégias de sobrevivência frente à expropriação de seu território tradicional. Nesse aspecto, cabe alertar que muito embora historicamente circule em seu território tradicional, montando seus acampamentos designados *wāre*, conhecidos como habitação provisória, para os quais se deslocam em busca de subsistência, os Kaingáng mantêm um espaço bem definido de residência fixa, chamado *emã*. Nesses locais são encontrados, por exemplo, seus cemitérios e casas subterrâneas.

A escassez de recursos naturais no seio das terras indígenas, de maneira a proporcionar alimento e sustentabilidade econômica aos Kaingáng, tem contribuído para seu deslocamento para grandes centros urbanos, visando sua subsistência, perpetuando a prática dos *wāre*, nos quais os Kaingáng permanecem por um período determinado de tempo comercializando cestarias e artesanatos, depois retornando às suas terras

de origem. Tal situação é muito mal interpretada pela sociedade não-indígena, que além de desconhecer as necessidades de subsistência que levam os Kaingáng para os centros urbanos, também desconhecem os fatores culturais que influenciam a perpetuação dos *wāre*: a histórica necessidade de revisitar seus territórios tradicionais. Situação menos compreendida pela sociedade não-indígena é a instalação dos *emã*, nos grandes centros urbanos.

A antropóloga Kimiye Tommasino (*apud* TOMMASINO, 1998, p. 15) explica a recriação de um espaço Kaingáng, mesmo em cidades:

[...] a estrutura dos acampamentos, percebemos que os índios produzem, temporariamente, um espaço social, tipicamente Kaingáng: deslocam-se em grupos de parentesco, cada qual instala sua barraca e permanecem por cerca de dez dias. Talvez de forma bastante semelhante ao modo como acampavam [e ainda acampam] nas matas e beira de rios, trazem os equipamentos básicos para a permanência provisória: roupas, panelas, animais de estimação. A cozinha é improvisada na parte externa da barraca, os produtos para o comércio são expostos dependurados nas árvores das ruas, em frente ao acampamento. Dentro da barraca, ajeitam as mercadorias, as roupas de uso, forram o chão onde dormem. Não se incomodam com a falta de conforto pois consideram que “vida de índio é assim mesmo”. Lembram-se que, quando crianças, dormiam todos no chão sobre folhas de samambaia, com os pés voltados para o fogo que ficava aceso a noite toda. [...] O importante nesses deslocamentos é que os Kaingáng, ao mesmo tempo em que se apropriam do espaço urbano no seu atual modo de ser, conseguem arrecadar a renda necessária para o sustento da família.

Chapecó, na memória Kaingáng, é lembrada como área tradicional onde se caçava e coletava frutos, território fonte de subsistência no qual havia pinheirais, onde também têm cemitérios e que, embora tenha sofrido uma série de alterações por constituir um espaço urbano, continua sendo parte do seu território. Tommasino (1998, p. 110) esclarece que:

A concepção de território Kaingáng apresenta uma dimensão sócio-político-cosmológica mais ampla do que para o branco: é onde estão enterrados seus mortos e onde pretendem enterrar os seus umbigos; é onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais; é o espaço onde se encontram o passado e o presente, ou melhor, onde se unem os tempos mítico e histórico.

Embora reconhecida a tradicionalidade da Aldeia Condá, localizada na cidade de Chapecó, bem como resguardados aos Povos Indígenas “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Art. 231, caput), expressos no texto da Magna Carta de 1988, caracterizada pelo instituto denominado “indigenato” (direito originário, congênito), faz-se necessária a presença dos requisitos dispostos no §1º da norma em tela, que ora prescreve:

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

A análise dos itens destacados consubstancia critérios fundamentais para configuração da tradicionalidade da terra indígena e, nesse aspecto, eles evidenciam a pertinência de sua demarcação nos moldes do procedimento demarcatório previsto no Decreto 1.775⁵⁹, de 08 de janeiro de 1996 (que determina o Estudo Antropológico pelo Grupo Técnico⁶⁰). Dessa maneira, no relatório do Grupo Técnico instaurado para realização do Estudo Antropológico sobre os Kaingáng

⁵⁹ Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

⁶⁰ Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação.

de Chapecó, deu-se a constatação da tradicionalidade da terra⁶¹, da identidade étnico-cultural das famílias Kaingáng, bem como o enorme empenho destas em dar continuidade ao seu modo de vida tradicional no espaço urbano, tido como *emã*. Por fim, embora não constituam grupo homogêneo, as famílias Kaingáng residentes no bairro Palmital/Aldeia Condá de Chapecó (54 famílias) reivindicaram uma nova terra, na qual pudesse fixar seu novo *emã*⁶² (apoiados neste pleito por algumas famílias do bairro Tiago). As famílias Kaingáng do bairro São Pedro e proximidades alegaram desconhecer a reivindicação das famílias da Aldeia Condá.

A resistência das famílias Kaingáng residentes em Chapecó, expressa na luta pelo direito à diferença, de continuar Kaingáng, pode ser resumida no texto abaixo:

[Se os Kaingáng] não sucumbiram enquanto grupo étnico foi porque resistiram e nesse processo produziram estratégias de enfrentamento na nova conjuntura histórica, [demonstrando que] “o passado é recuperado como elemento para a construção do futuro porque o presente – a vida na cidade - não oferece as condições básicas (territoriais, naturais e sociais) para reproduzirem uma vida digna, isto é, de acordo com sua especificidade cultural”. (TOMMASINO, 1998, p. 109).

A escolha de um local para fixação do novo *emã* para famílias da Aldeia Condá, de acordo com a conclusão auferida no relatório I do Grupo Técnico (TOMMASINO, 1998, p.112-3), dispunha que:

⁶¹ Terra tradicional Kaingáng era (e continua sendo) um conceito mais restrito e se refere ao habitat de um grupo local. Enquanto território Kaingáng era um conceito mais amplo, referindo-se ao conjunto de terras de todos os subgrupos (grupos locais) de uma unidade sócio-política. O território tribal era constituído pelas terras tradicionais de todos os grupos locais e, ainda, de espaços de passagem e de circulação esporádicas e passíveis de exploração comum por todos os grupos locais. Isto explica porque apesar da pesquisa histórica revelar que toda região chapecoense era território Kaingáng, as terras da área rural não foram reivindicadas como sendo dos seus avós, pois sua consciência territorial acusa como terra tradicional das famílias da Aldeia Kondá, somente a área urbana de Chapecó. (TOMMASINO, 1999, p. 13-4).

⁶² A reivindicação por nova terra para fixação da Aldeia Condá não significa que as famílias Kaingáng abdicaram do espaço social urbanizado, que constitui atualmente a cidade de Chapecó, especialmente por esta representar a memória coletiva o seu *emã*. Portanto, atrelada à histórica reprodução física e cultural dos Kaingáng, implicando sim na eleição de uma terra mais apropriada (na cosmovisão Kaingáng) para a perpetuação da respectiva produção.

- 1) Deve ser na zona rural, fora da cidade de Chapecó, mas próxima a ela;
- 2) Deve ter área de matas e água boa, e terra onde possam plantar;
- 3) Deve conter a população de hoje e as futuras gerações;
- 4) Deve ser uma terra ecologicamente adequada (com diversidade de ecossistemas e boas condições de conservação), onde possam viver conforme “seus costumes e tradições”.

A partir dessas considerações a FUNAI, então, nomeia novo Grupo de Trabalho⁶³, instituído pela Portaria nº 761, de 20 de junho de 1998. Nos moldes prescritos pela Lei 6001/1973 (Estatuto do Índio), em seus Arts. 26 e 27, o Grupo deveria “proceder à eleição de uma área para a transferência das famílias da Aldeia Kondá”. (TOMMASINO, 1999, p.1).

É pertinente considerar que, na seara de proteção dos direitos territoriais indígenas, além das terras tradicionalmente ocupadas (que também integram o rol de terras indígenas), amparadas na Constituição Federal de 1988, também é conferida proteção legal às terras indígenas definidas na Lei 6001/73 (ainda em vigor no que não confrontar a Carta Constitucional de 1988), através do Estatuto do Índio, que dispõe:

Art.17º Reputam-se terras indígenas:

- I - as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV, e 198, da Constituição⁶⁴;
- II - as áreas reservadas de que trata o Capítulo III deste Título;
- III - as terras de domínio⁶⁵ das comunidades indígenas ou de silvícolas.

⁶³ Integrado por Kimiye Tommasino, Flávio Luís Corne, Jeovana Cora, Jovino Salles, Jussara M. Rezende Capucci e Vilson Antônio Cabral Júnior.

⁶⁴ Em face do Art. 231 da Constituição Federal de 1988, o presente dispositivo foi substituído por “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”.

⁶⁵ As terras de domínio constituem terras adquiridas por atos de compra e venda ou usucapião. O Art. 32 do Estatuto do Índio estabelece que “São de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil”.

O Art. 26 do Estatuto do Índio apresenta a definição para áreas reservadas, bem como determina as modalidades que compõem as mesmas:

Art.26° A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas distintas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades:

- a) reserva indígena⁶⁶;
- b) parque indígena⁶⁷;
- c) colônia agrícola indígena⁶⁸;
- d) território federal indígena⁶⁹.

Somente há registros de constituição das categorias Reservas e Parques Indígenas, antes da Constituição Federal de 1988, que por sua vez aboliu a modalidade Parque Indígena, em face do reconhecimento dos direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas.

A partir dos critérios de eleição para reassentamento das famílias da Aldeia Kondá, foi escolhida uma área composta por 2.300,2318 hectares, situada ao norte do rio Uruguai, a leste do rio Irani, a oeste do rio Monte Alegre e ao sul do Lajeado Veríssimo. Tendo em vista que a referida área não caracteriza terra tradicional indígena nos moldes prescritos pela Constituição Federal de 1988 (em que se verifica a ocupação tradicional, cujos direitos de posse e usufruto são originários, necessitando apenas de reconhecimento), houve a necessidade de averiguação da natureza jurídica a ser conferida à área escolhida.

De acordo com a legislação vigente que disciplina a matéria sobre regularização fundiária das terras indígenas, o relatório de “Eleição de Área para os Kaingáng da Aldeia Kondá” (Relatório II, 1999, p.50) apontou que a área eleita para instalação da Aldeia Condá será uma

⁶⁶ Art.27° Reserva Indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupos indígenas, com os meios suficientes à sua subsistência.

⁶⁷ Art.28° Parque Indígena é a área contida em terra para posse dos índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região.

⁶⁸ Art.29° Colônia agrícola é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos acumuladas e membros da comunidade nacional.

⁶⁹ Art.30° Território federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios.

“reserva indígena”. A fim de atender os requisitos necessários a tal decisão, o referido relatório enfatiza:

[...] a necessidade de edição de Decreto Federal declarando o(s) imóvel(is) incidente(s) como de utilidade pública para fins de desapropriação e sua destinação enquanto reserva indígena. Este procedimento, vindo a ser adotado, ensejará a propositura – por parte da Advocacia da União, através do Procurador da União no Estado, da necessária Ação Expropriatória junto à Seção Judiciária Federal de Santa Catarina. A Ação deverá conter um pedido de imissão de posse em favor da comunidade indígena, mas deverá demonstrar, igualmente, já terem sido alocados os recursos necessários ao pagamento das indenizações pelo(s) imóvel(is) objeto do Decreto Presidencial. (LACERDA *apud* TOMMASINO, 1999, p. 50).

Após o processo de identificação das famílias Kaingáng residentes na cidade de Chapecó (que teve início em 1997) e, posteriormente, eleição de uma terra em que pudessem fixar seu novo *emã* (em 1998 e 1999), a partir de 2001 deu-se início ao processo de demarcação da Reserva Indígena Condá. A Portaria 185, de 05 de março de 2008 (publicada em 06 de março de 2008), identificou a Aldeia Kondá como Terra Indígena Reservada⁷⁰, cuja área perfaz 2.300 hectares.

Como anteriormente referido, em razão do espaço eleito para fixação da Aldeia Condá não constituir terra tradicional indígena (Art. 231, caput, da Constituição Federal), torna-se necessária a aquisição de suas terras juntamente com a indenização das respectivas benfeitorias às famílias não-indígenas nela residentes, a fim de, posteriormente, serem destinadas à instalação da reserva indígena. De acordo com o pactuado no Termo de Conduta: Componente Indígena nas Áreas Influenciadas pela Construção da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó⁷¹ (Anexo II ao Edital de Leilão Nº 002/2001 - ANEEL), de março de 2001, estabelecido entre FUNAI e a Agência Nacional de Energia Elétrica –

⁷⁰ Terra Indígena Reservada é aquela que já foi declarada para fins de desapropriação mediante o Decreto Desapropriatório.

⁷¹ O Termo de Conduta para o Componente Indígena visa garantir que a comunidade Kaingáng tenha assegurados todos os seus direitos em decorrência da construção da UHE Foz do Chapecó, empreendimento de grande impacto ambiental instalado no Rio Uruguai, divisa natural da Aldeia Condá.

ANEEL, responsável pela concessão da Usina Hidrelétrica de Foz do Chapecó, fica estabelecido que “dos 2.300 hectares, caberá ao empreendedor a aquisição de 1.500 hectares contínuos” (Anexo II ao Edital de Leilão N° 002/2001 – ANEEL, 2001, p.5), “delimitada a partir da faixa de 100,00 metros, contada do limite de inundação do reservatório” (Anexo II ao Edital de Leilão N° 002/2001 – ANEEL, 2001, p.4), competindo à FUNAI a aquisição do seu restante: 800 hectares.

Em cumprimento ao acordo, a Foz do Chapecó, mediante processos desapropriatórios, instaurados entre 2003 e 2009, procedeu a aquisição dos 1.500 hectares de terras à Aldeia Condá (FOZ DO CHAPECÓ: Processos Negociados – Áreas Adquiridas, 2009). Por sua vez a FUNAI, que desde 2002 iniciou a aquisição das terras destinadas à Reserva Indígena Condá, em razão de suas dificuldades financeiras, até então conseguiu promover a aquisição de 317,6984 hectares dos 800 inicialmente previstos (FUNAI, 2010). Com população estimada em 379 indivíduos (FUNASA, 2010), as famílias da Aldeia Condá seguem sua trajetória na ocupação do novo espaço, no qual segundo seus usos, costumes e tradições possam estabelecer seu *emã* e, tendo em vista a apropriação do espaço disponível à recriação de suas marcas e expressões culturais, fundamentais à perpetuação e fortalecimento da identidade cultural Kaingáng, as famílias da Aldeia Condá têm se comprometido com a revitalização do mais importante ritual Kaingáng: o ritual do *Kiki*.

3.3.1 Revitalização do ritual do *Kiki*

Na cosmovisão Kaingáng, cujas manifestações remetem à concepção do universo que o cerca: da compreensão do cosmos e sua origem, do mundo sobrenatural, dos espíritos, dos fenômenos naturais, dos “mitos de origem”⁷² que referenciam sua ancestralidade e, que significativamente, influenciam seu modo de compreender e vivenciar a realidade, o *Kiki* tem sido evidenciado como o mais importante ritual⁷³ de religiosidade celebrado pelo Povo Kaingáng, constituindo a “celebração dos mortos” ou “culto aos mortos”. *Kiki* é o nome atribuído à bebida fermentada à base de mel e água (atualmente, também tem

⁷² O mito de origem do Povo Kaingáng remete aos ancestrais *Kanhru* e *Kamẽ*.

⁷³ Ritual segundo Peirano (*apud* NACKE, 2007, p. 36) constitui “um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”.

acrescentado cachaça que auxilia no processo de fermentação), servida no cerimonial do ritual do *Kiki*.

O ritual também referido como *Kikikoi*, que significa “comer o *Kiki*”, ou festa do *Kiki*, é oferecido por parentes de mortos recentes, devendo necessariamente haver mortos pertencentes a cada uma das metades (*Kanhru* e *Kamê*). Assim, são chamados então de “donos” do *Kiki*, os parentes dos mortos que oferecem a festa. Nesse ritual é possível identificar claramente as metades *Kanhru* e *Kamê* (pelas pinturas faciais utilizadas pelos participantes do *Kiki*), bem como sua influência na realização do cerimonial, considerando que “cada metade presta serviços cerimoniais para a outra metade, através das categorias sociais que tem essas funções.” (TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.8).

Nacke (2007, p. 36) refere que “o sentido do ritual é promover a quebra de relações entre os mortos e os vivos, possibilitando a incorporação destes ao mundo dos mortos”. Gibram (2008, p. 19) esclarece, por sua vez, que: “ao celebrar os mortos, os Kaingang reafirmam sua oposição aos mesmos, tornando-os socializáveis, diminuindo seu perigo frente aos vivos”. Kresó (VYJKÁG et al. 1997, p.79) explica que os Kaingáng que têm parentes mortos “participam do *Kiki* para que o parente morto vá para o *numbê*, ou a ‘glória’, como dizem os crentes”. O ritual do *Kiki* acontece de janeiro a junho, tendo como ponto culminante os meses de abril e maio (NACKE, 2007, p. 36).

A compreensão do ritual do *Kiki* pressupõe a contextualização e reconhecendo do *Kujá* na comunidade Kaingáng, figura que representa liderança espiritual, detém poderes sobrenaturais de cura⁷⁴ e visão, de previsão do futuro, bem como de estabelecer a ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Acerca dos poderes atribuídos aos *Kujá*, Crépeau (*apud* GIBRAM, 2008, p.9), refere que:

Esses poderes são recebidos através de animais-guia, instrutores para os momentos de caça e de cura, com os quais o *Kujá* entra em contato na floresta, construindo uma forte ligação através de uma série de atividades ritualísticas e específicas a cada animal. Geralmente esses guias, de

⁷⁴ Baseados na medicina tradicional Kaingáng, os curandeiros e parteiras também promovem a cura das enfermidades, no entanto, sua atuação se encontra vinculada ao domínio do uso de plantas medicinais e não atreladas ao poder sobrenatural, como evidenciado na atuação do *Kujá*.

exclusividade *Kamé*, são o jaguar, o gavião, a jaguatirica e a abelha, sendo que o tipo de poder do *Kujã* depende de qual guia ele possui. Os animais-guia, além das diversas plantas e elementos de cura, ligam intimamente o xamanismo Kaingang à floresta, como fonte de saber e de iniciação.

A professora Iraci Greja Antonio (VYJKÁG et al. 1997, p. 34-5), da Terra Indígena Ligeiro/RS, comenta sobre a preparação do *Kujá* Inocêncio Deodoro:

Inocêncio Deodoro se tornou *Kujá* por causa de uma terrível enfermidade. Durante sua variação, teve uma visão de um gavião que trazia ervas medicinais para a cura. O gavião lhe ensinou sobre todos os tipos de ervas que trazia no bico, com as quais Inocêncio trabalha até hoje. [...] Quando o *Kujá* não puder mais trabalhar, passará seus guias para outra pessoa que possa cuidar e zelar por seus *jagrê*⁷⁵.

A professora enfatiza a importância do *Kujá* na cultura e organização social Kaingáng, explicando como a política indigenista adotada pelo órgão governamental responsável (SPI), influenciou na existência dos *Kujá* e sua função desempenhada na sociedade Kaingáng:

Antes, tínhamos uma vida saudável, coletando frutas, caças, pescados, nos alimentando com mel de abelhar silvestres e vivendo nossos costumes rituais. Não adoecíamos porque o *kujá* nos protegia. Com a chegada dos brancos nos tornamos escravos do SPI, e com isso perdemos nossas crenças, costumes, rituais e até mesmo as danças do *Kiki*. Desapareceram os clãs e ninguém mais nos ensinou. O *kujá* ficou isolado. O trabalho braçal, distante e cansativo, também contribuiu para isso, e ninguém mais procurava o *kujá* (VYJKÁG et al. 1997, p. 36).

⁷⁵ Nome usado para referir-se aos animais-guia, como cachorro, bem-te-vi, gaviões, jaguatirica, tigre, cobra, dentre outros, que auxiliarão no aprendizado e formação dos *Kujá* e que o acompanharão até sua morte.

Dessa maneira, o *Kiki*, historicamente evidenciado como o ritual mais expressivo da religiosidade Kaingáng, foi aos poucos deixando de ser praticado no seio das terras indígenas Kaingáng, especialmente em razão da intensificação das missões religiosas inseridas nas mesmas, por atuação inicialmente do SPI e, posteriormente, FUNAI, cujo fim consistia contribuir no processo de pacificação e inserção dos Povos Indígenas à sociedade nacional. As pressões sofridas pela sociedade colonizadora também influenciaram no abandono do *Kiki*, tendo em vista que o ritual se encontra embasado nos saberes e conhecimentos tradicionais provenientes dos *Kujá*, lideranças espirituais Kaingáng (que em outros Povos Indígenas são conhecidos por “pajés”, “xamãs”, etc). Por estabelecer uma relação que permeia dimensões dos mundos natural e sobrenatural, o *Kiki*, certamente, atemorizava os “colonizadores”. Com isso, foi praticado até meados do século XX, quando então abandonado, especialmente pelas perseguições promovidas contra seus rezadores, os *Kujá*.

Durante o século XX, em que o abandono do *Kiki* predominou nas Terras Indígenas Kaingáng, é possível registrar experiências de sua realização na Terra Indígena Xapecó/SC, em 1976, com incentivo dos padres Lothário Thiel Egon Heck (Paróquia de Xanxerê), após um período de 23 anos sem ser realizado. Em 1978, realizou-se novamente o ritual do *Kiki*, sendo repetido por três ou quatro vezes na década de 1980. Nos anos 1990 tornou-se um ritual anual (TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.2). Kresó (*apud* VYJKÁG et al. 1997, p.79), professor indígena pertencente à referida Terra Indígena, registra que:

Entre os dias 10 e 18 de abril de 1993, se realizou a tradicional festa do *Kiki* dos povos Kanhgág, ou Coroados, na comunidade indígena de Xapecó, Santa Catarina. A festa do *Kiki* é uma coisa muito importante para os Kanhgág, e vem sendo executada há séculos com muita seriedade. O *Kiki* é a garapa colocada no cocho.

O ritual do *Kiki* é dividido em três fogos, durante os quais se desenrola o cerimonial, enfatizando-se que o primeiro e o segundo fogo acontecem em dias consecutivos, enquanto o terceiro fogo pode acontecer entre duas semanas e até dois meses após a realização do primeiro fogo.

No “primeiro fogo” são acesos dois fogos, um para cada metade. Os *péin* de uma metade

acendem o fogo para a metade oposta. O fogo dos *Kamé* fica no lado oeste e dos *Kairu* fica a leste. Nesta noite, os rezadores cantam e tocam o *xykxy* (chocalhos sagrados). Os *péin*⁷⁶, homens e mulheres, auxiliam os rezadores para que os fogos não se apaguem e distribuem bebida, feita de pinga e mel. Em cada metade, os rezadores e seus auxiliares – dançarinos e músicos – rezam, cantam e fazem desafios ao grupo da outra metade. Os *Kamé* são os que começam e depois dão a vez aos *Kairu* e assim vão se alternando até o final do “primeiro fogo” que tem duração de cerca de duas horas. (TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.2).

O “segundo fogo” acontece nos moldes do “primeiro fogo”, realizando-se na noite subsequente deste. No entanto, são acesos quatro fogos (os fogos são feitos com nó de pinho), sendo dois para cada uma das metades, *Kanhru* e *Kamê*, lembrando que no cerimonial os fogos dos *Kanhru* são acesos pelos *péin Kamê*, e os fogos dos *Kamê* são acesos pelos *péin Kanhru*. Os fogos *Kanhru* ficam posicionados à nascente do sol, enquanto os fogos *Kamê* posicionam-se ao poente. Da mesma forma, “os rezadores e dançarinos cantam, dançam e tocam o *xykxy*, chocalho sagrado, dirigindo-se sempre à metade oposta. Os rezadores *Kujãs* e os *Péin*⁷⁷, seus auxiliares, são categorias cerimoniais que podem ‘transitar’ entre as metades, pois são considerados mais fortes frente aos espíritos.” (GIBRAM, 2008, p. 19). Posteriormente à noite do “segundo fogo”, os rezadores e os *péin*, seus auxiliares, escolhem na mata um pinheiro para ser derrubado e levado até o local em que está sendo comemorado o *Kiki*. Já no local da festa, o pinheiro é

⁷⁶ Os *péin* assumem funções de auxiliares dos rezadores *Kujá* no ritual, e assumem a responsabilidade de fazer o fogo da metade oposta, de realizar as pinturas faciais, identificando os *Kamê* e *Kanhru*, também ajudando a servir o *Kiki* aos participantes.

⁷⁷ Os *péin* continuam pertencendo à seção a que pertence seu pai, mas em função do seu nome *péin*, eles podem dançar e beber tanto entre os *Kamé* como entre os *Kairu*. Os *péin* são considerados pessoas mais fortes com relação à influência dos espíritos. Eles acompanham os ‘rezadores’, fazem as fogueiras com nó de pinho para que estas não se apaguem. São *péin* também os que fazem as pinturas corporais cerimoniais, cavam o tronco do pinheiro para transformá-lo no recipiente onde será fermentada a bebida, apresentam os ingredientes do *Kiki* para que os rezadores rezem sobre eles, misturam a bebida, cuidam da sua fermentação retirando impurezas que sobem durante o processo e a servem aos participantes da festa. No último dia do *Kiki*, são eles que carregam as cruzes, marcam as sepulturas dos mortos recentes sobre as quais os rezadores cantarão e dançarão e, finalmente, retiram essas marcas (os ‘*pökri*’) no auge da cerimônia, atirando-os para fora da cercadura do cemitério. São somente os *péin* de uma metade que realizam esses atos rituais para os membros da metade oposta (VEIGA *apud* TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.9).

escavado, servindo como *Kōkéi* (cocho feito no tronco da araucária), dentro do qual são depositados o mel, água e açúcar, sendo após cobertos com plástico escuro, a fim de possibilitar o processo de fermentação da mistura, e assim formar o *Kiki*, bebida que será servida ao final do cerimonial do “terceiro fogo”.

O “terceiro fogo” é o mais importante de todos, uma vez que nele é servido o *Kiki*. Nesse momento são realizados três fogos para cada uma das metades, que permanecerão acesos durante a noite toda. Os Kaingáng são pintados pelos *péin* com sua marca *Rá Téj* (traço longo) se pertencerem à metade *Kamê* e *Rá Ror* (traço redondo/círculo), se pertencerem à metade *Kanhru*. Nos fogos anteriores não é obrigatória a pintura corporal, que serve para identificar a marca de cada participante do ritual. Simboliza a identificação em razão daquela marca. Os *péin* têm uma pintura facial específica, diferente dos demais, assim representadas: *péin Kamê*, traço grosso na testa e bochechas; *péin Kanhru*, grande círculo na testa e bochechas. Esse momento do cerimonial conta com a participação de muitos parentes dos mortos e convidados de outras aldeias, que se reúnem para a comemoração, proporcionando uma integração entre vários grupos locais, que reafirmam sua identidade cultural Kaingáng. Ela é expressa nas alianças firmadas pelos ancestrais que deram origem às duas metades exogâmicas e patrilineares⁷⁸ do Povo Kaingáng, *Kanhru* e *Kamê* (sua importância e funções no cerimonial do *Kiki*), bem como as relações existentes em decorrência do parentesco. Aos convidados, parentes dos mortos e demais participantes é servida alimentação e bebida, cabendo aos “donos do *Kiki*” (os que celebram seus parentes) providenciar os alimentos (caça, pesca, alimentos comprados) para que seus convidados sejam bem recebidos.

Cabe mencionar que, neste fogo, crianças e idosos são convidados a participar, o que não acontece com os fogos anteriores. Veiga explica tal fato, em razão de que:

[...] é nessa noite que os espíritos dos mortos vêm à aldeia, o único lugar seguro para os vivos é junto aos fogos onde estão os rezadores (Kuiã), que vêem os espíritos e impedem que esses toquem em alguma criança, ou pessoa velha... Outra providência para evitar o perigo dos espíritos é a exigência da pintura corporal para todos, inclusive crianças, na noite do terceiro fogo

⁷⁸ Filhos de pai *Kanhru* são *Kanhru*, e filhos de pai *Kamê* são *Kamê*.

e no cemitério. (*apud* TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.10).

Os participantes do “terceiro fogo” não dormem, acompanham as rezas, cantos e danças durante toda a noite. Ao amanhecer se preparam para ir ao cemitério: todos devem estar com suas marcas pintadas na face. Existe uma ordem rigorosa de entradas e saídas das metades *Kanhru* e *Kamẽ* no cemitério⁷⁹.

Após o cumprimento do cerimonial no cemitério, os participantes retornam ao local de danças, onde se encontra o *Kõkéi*. Durante o trajeto percorrido, do cemitério ao pátio de danças, os participantes vão se enfeitando com ramos e folhas colhidos no caminho. Ao chegar enfeitados começam a dançar ao redor dos fogos da metade oposta. Posteriormente, quando o *Kõkéi* é aberto e servido a todos os participantes e todos dançam juntos. É a ocasião em que as metades se juntam na dança, porque em todo o ritual do *Kiki* dançam separadas: “Na dança, os grupos *Kamé* e *Kairu* se misturam, e é muito divertido. Quando toma-se todo o *Kiki*, o cocho é tombado e surrado com as ramas e com rezas, orações e músicas, e assim acaba a festa do *Kiki*.” (VYJKÁG et al. 1997, p.83). Terminado o *Kiki*, “os rezadores e os ‘*péin*’ viram a boca do *kõkéi* para baixo. A virada do *kõkéi* simboliza o fim do *kikikoi*” (TOMMASINO; REZENDE, 2000, p.11).

Nacke (2007, p. 37), ao comentar que a única área Kaingáng onde ainda se praticava o *Kiki* era a TI Xapecó/SC, ressalta os variados empecilhos que contribuem para a dificuldade de realização do ritual, como: disponibilidade de recursos financeiros, deslocamento de pessoal (especialmente rezadores da TI Palmas/PR), bem como apoio logístico nas várias etapas do cerimonial.

Atualmente, a partir da perspectiva de reapropriação das práticas e expressões tradicionais marcadoras da cultura Kaingáng e, da necessidade de continuar reproduzindo junto às futuras gerações, os *Kanhgág Kófa*, detentores dos saberes e conhecimentos tradicionais Kaingáng, têm se mobilizado em torno dos traços culturais que ainda permanecem e daqueles que precisam ser revitalizados, os quais ainda hoje, nos mais diversos contextos em que os Kaingáng se encontrem, ainda caracterizam a essência da sua identidade étnica.

⁷⁹ “No cemitério, primeiramente os rezadores *Kamé* rezam nos túmulos de mortos *Kairu*, colocam suas cruzes, as mulheres realizam seu choro ritual e dançam em volta do túmulo; logo que saem, é a vez dos *Kairu* realizarem os mesmos serviços cerimoniais nos túmulos de mortos *Kamé*” (GIBRAM, 2008, p. 20).

Dessa forma, é possível observar que se em um momento a história das famílias da Aldeia Condá/SC registra a luta pela terra, por um *emã*, atualmente, sua luta evidencia a reapropriação do ritual do *Kiki*, o desejo de torná-lo um cerimonial praticado com regularidade. Nesse sentido, durante o primeiro semestre de 2011, famílias Kaingáng da Aldeia Condá começaram a se mobilizar. O professor Kaingáng Jocemar Garcia⁸⁰ (residente na Aldeia Condá) esteve à frente da organização do *Kiki*, festa para qual foi necessário reunir *Kujá* e *Kofá* da região para participar, articular parcerias para realização da mesma, convidar parentes Kaingáng das Terras Indígenas para tomar parte no ritual. Também foi feita a divulgação para a sociedade não-indígena sobre o importante ritual que há onze anos não mais se realizava:

Chapecó será palco de um ritual indígena que há onze anos não é realizado na região Sul do país e que já foi considerado o centro da vida religiosa dos índios kaingang. O culto aos mortos é um evento que se tornou raro e marca a passagem dos espíritos dos mortos para outro plano. Graças aos esforços dos indígenas da Aldeia Condá e de instituições apoiadoras, como o Instituto Goio-En, Unochapecó, Fundeste, Conselho Indígena Missionário (Cimi) e Funai, o ritual está novamente sendo realizado e reúne em Chapecó diversos grupos indígenas de outras partes do Sul do país. (UNOCHAPECÓ, 2011).

A festa do *Kiki* da Aldeia Condá contou com apoio de entidades, como o Instituto Goio-En, Unochapecó, Fundeste, Conselho Indígena Missionário (Cimi) e Fundação Nacional do Índio – FUNAI, e realizou-se entre os dias 05 e 20 de maio de 2011, na Aldeia Condá, Município de Chapecó/SC. Os indígenas Kaingáng também distribuíram aos parentes indígenas e convidados os convites abaixo, com a programação prevista para todo o ritual do *Kiki*:

⁸⁰ Neto do *Kujá* Jorge Garcia, que reside na Terra Indígena Nonoai/RS.



Figura 40: Frente do Convite e Programação *Kiki Han* (Festa do Kiki) – Aldeia Condá

Fonte: UNOCHAPECÓ, (2011)



Figura 41: Verso do Convite e Programação *Kiki Han* (Festa do Kiki) – Aldeia Condá

Fonte: UNOCHAPECÓ, (2011)

A celebração do *Kiki* procedeu-se com a participação de muitos parentes indígenas e não-indígenas convidados, especialmente no último dia, em que o *Kiki* é servido aos participantes. Na Aldeia Condá, a

bebida *Kiki* foi servida no dia 20 de maio de 2011, permanecendo nos Kaingáng a expectativa pela realização de tantos outros na sua trajetória de auto-afirmação e manutenção da identidade Kaingáng. Essa identidade é expressa no desejo de preservar suas especificidades socioculturais, e, quiçá, um dia vê-las de fato reconhecidas pela sociedade não-indígena, cujos antepassados um dia aportaram nestas terras que já tinham dono.



Figura 42: Aldeia Condá realiza o ritual do *Kiki*
Fonte: UNOCHAPECÓ, (2011)

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer as considerações finais do presente trabalho, pretende-se constituir uma síntese dos conteúdos apresentados em cada capítulo, possibilitando, assim, a referência dos principais pontos abordados.

O primeiro capítulo dedicou-se à abordagem das políticas de extermínio e, posteriormente, assimilação dos Povos Indígenas, que pautaram a relação estabelecida entre Estado e Povos Indígenas, desde a chegada dos europeus “colonizadores” ao Brasil, em 1500. A política governamental de extermínio, posteriormente substituída pelo assimilacionismo ou integracionismo, perdurou até 1988, quando promulgada a Magna Carta. A política exterminacionista foi marcada por atos de violência física contra os Povos Indígenas, que caracterizaram tanto práticas de genocídio quanto etnocídio. Dessa forma, nesse período, os Povos Indígenas foram subjugados pelo processo colonizador que, além de expropriar territórios, costumes e identidade cultural, não se conteve em também ceifar vidas.

Embora sob a égide do século XIX tenha sido decretado oficialmente o fim da política governamental de extermínio, o início do século XX também é marcado pelo intenso processo de extermínio dos Povos Indígenas no Brasil, situação que culminou com denúncias no cenário internacional, acusando-se publicamente o país de promover o massacre dos respectivos Povos Indígenas. Visando conter tal situação, o governo federal cria o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em 1967. Assim, no cenário descrito foi possível observar como se procedeu ao tratamento da questão indígena no Brasil, especialmente no decorrer dos períodos colonial e imperial. No período republicano, em 1988, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, rompeu-se com o paradigma integracionista.

Tal ruptura proporciona o estabelecimento de novo paradigma no tratamento dispensado pelo Estado brasileiro aos Povos Indígenas, caracterizado pelo reconhecimento dos princípios do multiculturalismo e pluralismo jurídico, oportunamente assegurando os direitos coletivos a esses povos, de titularidade coletiva e não divisível. Foi determinante à conquista dos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal de 1988, expressos nos artigos 231 e 232, a articulação de lideranças indígenas que compunham o então movimento indígena, com apoio de organizações indigenistas e sociedade civil, no decorrer da década de 1980. No primeiro capítulo, da mesma forma, procedeu-se a exposição de instrumentos internacionais que enunciam proteção aos direitos

culturais e suas manifestações, dedicando-se, ao final, à temática relacionada ao uso indevido do patrimônio cultural indígena.

No segundo capítulo, promoveu-se uma abordagem acerca dos conhecimentos tradicionais dos Povos Indígenas, e concepções relacionadas à referida temática. Também foram abordados os mecanismos de proteção em face do Decreto nº 3551/2000, que trata do registro de bens culturais de natureza imaterial e da Medida Provisória nº 2.186 de 2001, na qual se encontra regulamentada a proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Ao final do capítulo, deu-se a abordagem da proteção dos conhecimentos tradicionais em face do sistema de propriedade intelectual.

Tendo em vista a perspectiva do estudo em contribuir com uma reflexão teórico-prática acerca da proteção dos direitos culturais, do patrimônio cultural dos Povos Indígenas e, nesse contexto, dos conhecimentos tradicionais indígenas, nos capítulos primeiro e segundo atentou-se à contextualização das políticas oficiais promovidas no Brasil desde seu “descobrimento” até a atual Constituição de 1988. A Carta, por sua vez, inaugura um novo marco legal a pautar as relações entre Estado e Povos Indígenas, procedendo-se em seguida o estudo dos conhecimentos tradicionais desses povos.

O capítulo terceiro, a partir do arcabouço teórico-legal existente, dedicou-se a evidenciar iniciativas de revitalização e promoção da cultura indígena, que ora marcam este novo paradigma. A Magna Carta de 1988 assegura aos Povos Indígenas o direito à diferença, reconhecendo os direitos à sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições, aos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, instituindo sua plena capacidade civil.

Nesse sentido, abordou-se a luta pela re(demarcação) da Terra Indígena Serrinha/RS e, em seu contexto, a iniciativa cultural desenvolvida pelo Ponto de Cultura Centro Cultural *Kanhgág Järe*. Tratou-se da atuação dos *Kanhgág Kófa* (memória viva dos conhecimentos tradicionais Kaingáng que apoiam e incentivam a revitalização da cultura Kaingáng), junto ao Ponto de Cultura, bem como o desenvolvimento da iniciativa *Êg Rá* – nossas marcas, por intermédio da qual foram evidenciados os grafismos ou marcas tradicionais Kaingáng, oriundos de suas metades *Kanhru* e *Kamẽ*. Posteriormente, a abordagem voltou-se à luta das famílias Kaingáng da Aldeia Condá/SC por um novo *emã* e, atualmente neste novo espaço, a busca pelo fortalecimento de sua identidade étnico-cultural, mediante a revitalização do ritual do *Kiki*.

Tendo por base o estudo promovido, torna-se imperioso enfatizar que as legislações firmadas (seja no cenário nacional ou internacional) que contemporaneamente amparam os direitos indígenas e, nesse contexto, o patrimônio cultural e conhecimentos tradicionais indígenas, não adquiriram existência por si só, muito pelo contrário: elas refletem conquistas asseguradas (muitas vezes à custa do sangue dos ancestrais) ao longo da história dos Povos Indígenas. Observa-se, assim, que a luta e a resistência dos Povos Indígenas em prol de sua sobrevivência física e cultural são constantes, sob pena de todo arcabouço legal existente que trata da proteção e promoção dos direitos indígenas simplesmente permanecer subsistindo enquanto “letra fria da lei”.

Convém reiterar que a legislação brasileira possui um sistema específico de proteção à diversidade cultural em decorrência ao princípio do multiculturalismo reconhecido na Carta Constitucional de 1988 e que, embora a transformação da letra da lei em práticas referenciadas na livre-determinação dos Povos Indígenas, em prol da proteção e promoção das diferentes expressões culturais ainda careça de avanços, iniciativas efetivas e concretas na proteção e promoção dos seus conhecimentos tradicionais existem e merecem ser evidenciadas e multiplicadas, com a participação plena e efetiva dos Povos Indígenas, em conformidade com seus interesses e realidades. Nesse aspecto, as iniciativas de revitalização de conhecimentos tradicionais apresentadas ao final do presente estudo, que oportunamente vêm sendo promovidas nas Terras Indígenas Serrinha/RS e Aldeia Condá/SC (pertencentes ao Povo Kaingáng), ora se encontram contextualizadas nesta nova ordem constitucional que norteia as relações entre Estado brasileiro e Povos Indígenas, resultado do protagonismo indígena que levou à efetividade dos respectivos direitos culturais.

A tradição oral foi a forma utilizada pelos Povos Indígenas, por muito tempo, para transmitir por gerações seus conhecimentos. Arcos e flechas eram usados para defender seus territórios (pois na concepção indígena “índio sem terra é índio morto”). A exemplo dos antepassados indígenas, que se utilizaram dos mecanismos de que dispunham para garantir sua sobrevivência, atualmente os Povos Indígenas também vêm se apropriando de novos instrumentos que possam subsidiar sua luta, como a escrita da língua indígena (já utilizada no intento de desestruturar a cultura dos Povos Indígenas e facilitar sua inserção à sociedade nacional), e a crescente busca por qualificação no meio acadêmico.

Nesse contexto, embora a fundamental importância das lideranças tradicionais às lutas dos Povos Indígenas, o movimento indígena

contemporâneo (ou “indígenas em movimento”)⁸¹, destaca a importância da formação e qualificação de lideranças intelectuais. Também é destacada a valorização da força da mulher e do jovem indígena, considerando-os segmentos determinantes e fundamentais ao movimento indígena atual⁸². Aliados, poderão lutar em prol da causa indígena, visando, dentre tantos outros aspectos, o reconhecimento das diferenças culturais (a fim de garantir uma cidadania calcada na origem étnico-racial) e, com isso, uma sociedade menos preconceituosa e mais tolerante ao diálogo entre diferentes culturas. Espera-se, assim, uma convivência pacífica, a adoção de políticas públicas que efetivamente atentem às prioridades dos Povos Indígenas em conformidade com sua livre-determinação, tendo em vista almejar a dignidade de acordo com seus valores e princípios e, em especial, a relevância do respeito à mãe Terra, responsável pela subsistência não somente dos Povos Indígenas, mas de todo planeta, às presentes e futuras gerações.

Por fim, o presente estudo não tem a pretensão de exaurir a temática relacionada aos conhecimentos tradicionais indígenas mas, sim, incentivar seus desdobramentos no meio acadêmico (desde que respeitados os direitos dos Povos Indígenas envolvidos). Espera-se um desempenho atuante especialmente por parentes indígenas que se encontrem fazendo do meio acadêmico um instrumento de luta em prol do reconhecimento e concretização dos direitos dos Povos Indígenas.

⁸¹ Daniel Munduruku, escritor indígena e Diretor-Presidente do INBRAPI, faz uso da respectiva expressão ao referir-se ao movimento indígena no Brasil.

⁸² O líder Marcos Terena, ao abordar a organização interna do movimento indígena contemporâneo, fez referência aos seguintes segmentos: lideranças tradicionais, lideranças intelectuais, mulher e jovem. Os temas fizeram parte da fala proferida na abertura do evento: Oficina de Qualificação para Povos Indígenas preparatória para os Diálogos sobre Biodiversidade: construindo a estratégia brasileira para 2020, realizada em Brasília (27 a 29/set/2011), organizada pelo Ministério do Meio Ambiente em parceria com o INBRAPI.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Vera Cíntia. **Diversidade cultural e livre-comércio: antagonismo ou oportunidade?** Brasília: UNESCO/IRBr, 2008, 292 p.

AMAZONLINK.ORG. **Biopirataria na Amazônia - perguntas e respostas**. Disponível em:
<http://www.amazonlink.org/biopirataria/biopirataria_faq.htm>. Acesso em: 20 dez. 2011.

ARAÚJO, Ana Valéria; CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro (Orgs.). **Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1995. 135 p. (Documento do ISA, 2).

_____. Direitos culturais dos povos indígenas – aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI (Org.). **Os direitos indígenas e a constituição**. Brasília: Núcleo de Direitos Indígenas: Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993.

BARROS, Benedita da Silva et al. (Orgs.). **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi: Centro Universitário do Pará, 2006. 341 p.

BATISTA, Juliana de Paula. **Tecendo o direito**: a organização política dos Xokleng-la Klãnõ e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica. 203 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995, 334 p.

BELFORT, Andila Inácio. A formação dos primeiros professores indígenas no Sul do Brasil. In: **CADERNOS DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**. 3º Grau Indígena. Barra do Bugres: UNEMAT, v.4, n.1, 2005, p.9-20.

BELFORT, Lúcia Fernanda Inácio. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas em face da convenção sobre diversidade biológica**. Dissertação (Mestrado em Direito Público) – Universidade de Brasília - Brasília, 2006. 166 p.

BENSUSAN, Nurit et al. (Orgs.). **Biodiversidade**: para comer, vestir ou passar no cabelo? São Paulo: Peirópolis, 2006. 418 p.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto n. 7.056 de 28 de dezembro de 2009. Estatuto da FUNAI. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7056.htm>. Acesso em: 08 abr. 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura. Cultura Viva: Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/cultura-viva/>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

BRASIL. Ministério da Cultura. Patrimônio Imaterial: O registro do patrimônio imaterial. Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial. Brasília: IPHAN, 2000.

BURATTO, Lúcia Gouvêa. **A educação escolar indígena na legislação e os indígenas com necessidades educacionais especiais**. Disponível em: <<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/565-4.pdf>>. Acesso em: 05 set. 2011.

CARTA DE SÃO LUÍS. São Luís, 06 dez. 2001. Disponível em: <<http://antroposimetrica.blogspot.com/2009/04/carta-de-sao-luis-do-maranhao-02022004.html>>. Acesso em: 21 ago. 2011.

CASTRO, Caterine Vasconcelos de. **A proteção do conhecimento tradicional dos povos indígenas sob a concepção do pluralismo jurídico**. 151 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito – Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis, 2007.

COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos da antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008, 292 p.

_____. **Incapacidade indígena tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões Jesuíticas**. Curitiba: Juruá, 2000. 224 p.

CRUZ, André Viana da. **Uma análise pluralista do cooperativismo como proposta de proteção aos bens culturais**: novas perspectivas para os acervos arqueológicos com identidade indígena. 126 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito - Universidade Federal do Paraná - Curitiba, 2006.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Direitos culturais como direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000, p. 34.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, 230 p.

_____. Prólogo. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Comissão pró-índio de São Paulo/ Edusp, 1992. p. 13-14.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Línguas indígenas precisam de escritores? Como formá-los**. Campinas, Brasília: MEC, UNICAMP, 2005.

DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS. Brasília: Senado Federal, 2007, 26 p.

DUPIN, Giselle. O governo brasileiro e a Diversidade Cultural. In: BARROS, José Márcio. (Org.). **Diversidade cultural**: da proteção à promoção. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 36-44.

ESTATUTO DA FUNAI. Decreto Nº 7.056/1/2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7056.htm>. Acesso em: 10 jul. 2011.

FERREIRA, Simone Nunes; CLEMENTINO, Adriana Nogueira Rocha. **Legislação de acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados e repartição de benefícios**. Brasília: Embrapa, 2010, 334 p.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, 231 p.

FREITAS, Maria Inês. Educação de Jovens e Adultos: subsídios para construção de curso de técnicas agrícolas Kaingáng. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; VENZON, Rodrigo. (Orgs.). **Pensando a educação Kaingáng**. Pelotas: Editora Universitária/UFPEL, 2010, p. 49-70. (Série cadernos do proeja – Especialização. v. VII).

FUNAI. Relação de Propriedades Adquiridas pela FUNAI: Reserva Indígena Condá. Chapecó: 2010.

GIBRAM, Paola Andrade. **Kagma Ti Eg Kã Ki**: um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008. 66 p.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988, 237 p.

GROFF, Paulo Vargas; PAGEL, Rogério. Multiculturalismo e direitos humanos: direitos para as minorias. IN: TEDESCHI, Losandro Antonio et al. (Orgs.). **Abordagens interculturais**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2008, p. 51-70.

INSTITUTO DE PESQUISAS E ESTUDOS FLORESTAIS. Identificação de Espécies Florestais: Araucaria angustifolia (Araucaria). Disponível em: <<http://www.ipef.br/identificacao/araucaria.angustifolia.asp>>. Acesso em: 04 jun. 2011.

JURISWAY. Propriedade Intelectual. Disponível em: <http://www.jurisway.org.br/v2/cursoonline.asp?id_curso=220&pagina=2&id_titulo=2245>. Acesso em: 20 dez. 2011.

KAINGÁNG, Lucia Fernanda Jófej. A proteção legal do patrimônio cultural dos povos indígenas no Brasil. In: ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006. p 122-45.

LARSEN, Peter Bille; SPRIENGER, Jenny. **Integrando os princípios do wwf sobre povos indígenas e conservação na gestão de projetos e programas**. Gland, Suíça e Washington. DC: WWF, 2008. p.3.

LIMA, André; BENSUSAN, Nurit (Orgs.). **Quem cala consente?** Subsídios para a proteção dos conhecimentos tradicionais. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2003. 295 p.

LIMA, Emanuel Fonseca. **Estado e multiculturalismo**: apontamentos sobre a questão indígena no Brasil. 15ª Edição do Congresso Brasileiro de Advocacia Pública – Instituto Brasileiro de Advocacia Pública. Bento Gonçalves, 2011. 19 p.

LISBOA, João Francisco Kleba. **As múltiplas faces do estado para os Kaingang do oeste de Santa Catarina**. Cadernos do CEOM, a. 23, n. 32, p. 163-82, 2010. (Dossiê etnicidades).

_____. **O direito perante o índio**: terras indígenas, ocupação tradicional e alteridade no ordenamento jurídico brasileiro. 62 f. Dissertação (Bacharelado em Direito) – Curso de Graduação em Direito - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

LÓPES GARCÉS, Claudia Leonor; AZEVEDO, Cristina; OLIVEIRA, Ana Gita (Org.). **Proteção aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e das sociedades tradicionais da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2007. 22 p.

LUCIANO, Gersem. Diversidade Cultural, Educação e a questão indígena. In: BARROS, José Márcio. (Org.). **Diversidade cultural**: da proteção à promoção. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 65-75.

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul**: 1836-1866. São Paulo: IBRASA, 1983. 232 p.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.). **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas**. 3.ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005. 700 p.

MEZZAROBIA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Sevilha. **Manual de metodologia da pesquisa no direito**. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MORAES, Ângela Maria de Bertho. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza**: uma perspectiva etnoambiental. 223 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Curso de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis, 2005.

MOREIRA, Eliane et al. (Orgs.). **Anais...** Seminário Patrimônio Cultural e Propriedade Intelectual: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais. Belém: CESUPA/MPEG, 2005. 325 p.

NACKE, Aneliese; RENK, Arlene; PIOVEZANA, Leonel; BLOEMER, Neusa M.S. **Os Kaingang no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007. 158 p.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2011.

NEVES, João; POHL, Luciene. A difícil tarefa de explicar conhecimentos e garantir participação informada. In: BENSUSAN, Nurit et al. (Orgs.). **Biodiversidade**: para comer, vestir ou passar no cabelo? São Paulo: Peirópolis, 2006. p. 341-48.

PEREIRA, Márcia Regina de Sousa. Iniciativa map: um emergente movimento social transfronteiriço e a sua gestão no desenvolvimento sustentável na região da Amazônia sul ocidental. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito - Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis, 2007, 141 f..

PORTAL KAINGÁNG. Os Kaingang. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_povo_1.htm>. Acesso em: 01 maio 2011.

PRÊMIO Culturas Indígenas. São Paulo: SESC, 2007, 341 p.

RAMOS, Antonio Dari. Identidades Nacionais e Violência Cultural. In: DIREITOS CULTURAIS: revista do programa de pós-graduação em Direito – Mestrado da URI - Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e da Missões - Santo Ângelo. v. 1, n.1. Santo Ângelo: EDIURI, 2006. p. 39-47.

REPRESENTANTES DAS FAMÍLIAS KAINGANG BANIDAS DA SERRINHA. Queremos voltar para a nossa terra da Serrinha. Ronda Alta: Mimeo, 1996. 15 p.

REVISTA "MUNDO e MISSÃO". Povos Indígenas: fonte de sabedoria. Disponível em:
<<http://www.pime.org.br/mundoemissao/indigenas.htm>>. Acesso em: 11 maio 2011.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras. 1986. 520 p.

SANTILLI, Juliana. (Coord.). **Os direitos indígenas e a constituição**. Brasília: Núcleo de Direitos Indígenas; Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993. 312 p.

_____. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e iimpasses na criação de regimes legais de proteção. In: LIMA, André; BENSUSAN, Nurit (Orgs.). **Quem cala consente?** Subsídios para a proteção dos conhecimentos tradicionais. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2003. p.53-74.

_____. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. In: BARROS, Benedita da Silva; LÓPEZ-GARCÉS, Claudia Leonor; MOREIRA, Eliane Cristina Pinto; PINHEIRO, Antonio do Socorro Ferreira. **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Centro Universitário do Pará, 2006. p. 119-38.

_____. **Socioambientalismo e novos direitos**. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005. 303 p.

SANTILLI, Márcio. Apresentação. IN: SANTILLI, Juliana. (Coord.). **Os direitos indígenas e a Constituição**. Brasília: Núcleo de Direitos Indígenas: Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993. p. 7-8.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003. Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v.3.

_____.; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 25-44.

SANTOS, Marcelo Loeblein dos. **Conhecimentos tradicionais indígenas**: a biopirataria no Brasil frente ao processo de globalização. 139 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Curso de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito - Universidade de Caxias do Sul - Caxias do Sul, 2008.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Os povos indígenas e a constituinte**. Florianópolis: Ed. da UFSC/Movimento, 1989. 83 p.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria**: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes. 2001.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). **Coletânea da legislação indigenista brasileira**. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008, 818 p.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo - São Paulo, 2001. 367 p.

SOARES, Inês Virgínia Prado. **Direito ao (do) patrimônio cultural brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009. 478 p.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Bens culturais e proteção jurídica**. Porto Alegre: Unidade Editorial da Prefeitura, 1997.

_____. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003. p. 71-109. Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v.3.

_____. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. 1.ed. (ano 1998), 6ª reimpr. Curitiba: Juruá, 2009. 212 p.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; KRETZMANN, Carolina Giordani. Antropologia, multiculturalismo e Direito. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos da antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008. p.93-124.

TOMEI, Manuela; SEWPSTON, Lee. **Povos indígenas e tribais**: guia para a aplicação da Convenção 169 da OIT. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, 1999.p.28.

TOMMASINO, Kimiye (Org.). **Os Kaingang de Chapecó**: alteridade, historicidade, territorialidade. Relatório de identificação das famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó. Chapecó: CEOM/HUS/UNOESC, 1998.

_____. **Relatório II**: eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá. Chapecó: CEOM/HUS/UNOESC, 1999.

_____.; REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. **Kikikoi – ritual dos Kaingang na área indígena Xapecó/SC**: registro áudio-fotográfico do ritual dos mortos. Londrina: Midiograf, 2000. 36 p.

TOURINHO NETO, Fernando da Costa. Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas. IN: SANTILLI, Juliana (Org.). **Os direitos indígenas e a constituição**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993. p. 9-43.

UNESCO. Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 october 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.

UNESCO. Convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais. Brasília: Ministério da Cultura. 2009.

UNESCO. Declaração universal sobre a diversidade cultural. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 08 maio 2011.

UNOCHAPECÓ. CEOM. Notícias: Aldeia Condá realiza o ritual do Kiki. Disponível em: <<http://www.unochapeco.edu.br/ceom/noticias/aldeia-conda-realiza-o-ritual-do-kiki>>. Acesso em: 20 jul. 2011.

UNOCHAPECÓ. Notícias: Festa do Kiki, na Aldeia Condá, fortalece a cultura e a espiritualidade kaingang. Disponível em: <<http://www.unochapeco.edu.br/en/slo/noticias/festa-do-kiki-na-aldeia-conda-fortalece-a-cultura-e-a-espiritualidade-kaingang>>. Acesso em: 20 de jul. 2011.

VERDUM, Ricardo. Pueblos Indígenas en Brasil: el desafio de la autonomia. IN: FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **Pueblos indígenas: constituciones y reformas políticas em América Latina**. Lima: Raquel Z. Yrigoyen Editora, 2010. p.111-32.

VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel, Edusp, Fapesp, 1992.

VYJKÁG, Adão Sales et al. **Ēg Jamën Kŷ mû: textos Kanhgág**. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997. 190 p.

_____. **Vandana Shiva**. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Vandana_Shiva>. Acesso em: 20 jul. 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2009. 270 p.

_____. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. (Orgs.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas**. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 7-15.

_____.; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas.** São Paulo: Saraiva, 2003. 353 p.

ANEXO

Anexo A: Portaria nº 177/2006 - FUNAI

PORTARIA n. 177/ PRES, de 16 de fevereiro de 2006

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
– **FUNAI**, no uso das atribuições que lhes são conferidas pelo Estatuto, aprovado pelo Decreto n. 4.645, de 25 de março de 2003, e visando o respeito aos povos indígenas, a proteção de seu patrimônio material e imaterial relacionados à imagem, criações artísticas e culturais, e

CONSIDERANDO:

- que o art. 5º, inciso X da Constituição Federal de 1988 protege o direito de imagem das pessoas;
- que o direito de imagem dos índios e suas sociedades constituem patrimônio indígena;
- que o parágrafo primeiro do art. 215 Constituição Federal de 1988 da Constituição Federal de 1988 protege as manifestações culturais indígenas;
- que a proteção do direito de imagem indígena e do direito autoral coletivo é uma das formas de proteger o patrimônio e a cultura indígena;
- que o art. 231 Constituição Federal de 1988 protege a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas;
- que o art. 232 Constituição Federal de 1988 e o Estatuto do Índio, Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973 reconhecem direitos coletivos de titularidades indígenas;

Fazendo valer a Convenção N.169 da OIT, promulgada pelo Decreto N. 5051, de 19 de abril de 2004 que reconhece as aspirações dos povos indígenas a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico;

Atendendo ao direito à participação e consulta dos povos indígenas em atividades que digam respeito à integridade, valores, práticas e instituições desses povos;

E visando assegurar aos povos indígenas a condição de igualdade e justiça quanto aos direitos e oportunidades outorgadas por legislação nacional aos demais membros da sociedade;

Interpretando a Lei N. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998, sobre direitos autorais que protege as criações de caráter estético;

E considerando a necessidade de proteção especial ainda não regulamentada das criações e manifestações artísticas e culturais indígenas de caráter coletivo e individual;

Reconhecendo que os índios e suas comunidades detêm o poder de autorizar ou vetar a entrada de pessoas em suas terras, e a realização de atividades por terceiros, sendo também de sua exclusiva alçada a definição ou valoração de obras e imagens a serem protegidas da exploração comercial ou divulgação indesejada;

Que a heterogeneidade do universo cultural indígena não nos permite generalizar conceitos de representação, organização ou criação;

E que cabe à Fundação Nacional do Índio - FUNAI assistir aos índios e suas comunidades nas relações com terceiros, quando solicitada, para garantir o respeito aos índios, às suas comunidades e instituições, bem como o estabelecimento de relações mais justas e equitativas.

RESOLVE:

Art. 1 – A presente Portaria regulamenta o procedimento administrativo de autorização pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI – de entrada de pessoas em terras indígenas interessadas no uso, aquisição e ou cessão de direitos autorais e de direitos de imagem indígenas; e orienta procedimentos afins, com o propósito de respeitar os valores, criações artísticas e outros meios de expressão cultural indígenas, bem como proteger sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

§ 1º. O gozo dos direitos individuais e coletivos de imagem e autorais, pelos seus titulares, independe de atuação, parecer, autorização ou qualquer outra medida administrativa da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

§ 2º. A Fundação Nacional do Índio - FUNAI atuará na defesa dos direitos e interesses indígenas, atendendo às suas atribuições legais.

DIREITOS AUTORAIS INDÍGENAS

Art. 2 – Direitos autorais dos povos indígenas são os direitos morais e patrimoniais sobre as manifestações, reproduções e criações estéticas, artísticas, literárias e científicas; e sobre as interpretações, grafismos e fonogramas de caráter coletivo ou individual, material e imaterial indígenas.

§ 1º. O autor da obra, no caso de direito individual indígena, ou a coletividade, no caso de direito coletivo, detêm a titularidade do direito

autoral e decidem sobre a utilização de sua obra, de protege-la contra abusos de terceiros, e de ser sempre reconhecido como criador.

§ 2º. Os direitos patrimoniais sobre as criações artísticas referem-se ao uso econômico das mesmas, podendo ser cedidos ou autorizados gratuitamente, ou mediante remuneração, ou outras condicionantes, de acordo com a Lei N. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998.

§ 3º. Os direitos morais sobre as criações artísticas são inalienáveis, irrenunciáveis e subsistem independentemente dos direitos patrimoniais.

Art. 3 – As criações indígenas poderão ser utilizadas, mediante anuência dos titulares do direito autoral, para difusão cultural e outras atividades, inclusive as de fins comerciais verificados:

- i- o respeito à vontade dos titulares do direito quanto à autorização, veto, ou limites para a utilização de suas obras;
- ii- as justas contrapartidas pelo uso de obra indígena, especialmente aquelas desenvolvidas com finalidades comerciais;
- iii- a celebração de contrato civil entre o titular ou representante dos titulares do direito autoral coletivo e os demais interessados.

§ Único – No caso da produção criativa individual, o contrato deverá ser celebrado com o titular da obra nos termos da Lei N. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998.

Art. 4 – A Fundação Nacional do Índio participará das negociações de contratos e autorizações de uso e cessão de direito autoral indígena, no âmbito de sua competência e atendendo aos interesses indígenas, sempre que solicitada.

§ 1º. O registro do patrimônio material e imaterial indígena no órgão nacional competente é recomendável, previamente à autorização e cessão do uso de criações indígenas por outros interessados, mas não impede o gozo dos direitos de autor a qualquer tempo.

§ 2º. Cópia ou exemplar do material coletado nas atividades acompanhadas pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, desde que consentidos pelos titulares do direito, ficarão à disposição da Coordenação Geral de Documentação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI para fins de registro e acompanhamento.

DIREITO DE IMAGEM INDÍGENA

Art. 5 - Direito de imagem indígena constitui direitos morais e patrimoniais do indivíduo ou da coletividade retratados em fotos, filmes,

estampas, pinturas, desenhos, esculturas e outras formas de reprodução de imagens que retratam aspectos e peculiaridades culturais indígenas.

§ 1º O direito de imagem é um direito personalíssimo, inalienável e intransferível.

§ 2º O direito sobre as imagens baseadas em manifestações culturais e sociais coletivas dos índios brasileiros pertence à coletividade, grupo ou etnia indígena representada.

§ 3º Quando o uso da imagem de pessoas afetar a moral, os costumes, a ordem social ou a ordem econômica da coletividade, extrapolando a esfera individual, tratar-se-á de direito de imagem coletivo.

§ 4º A captação, uso e reprodução de imagens indígenas dependem de autorização expressa dos titulares do direito de imagem indígena.

Art. 6 – As imagens indígenas poderão ser utilizadas para difusão cultural; nas atividades com fins comerciais; para informação pública; e em pesquisa.

§ Único - Qualquer contrato que regule a relação entre indígenas titulares do direito de imagem e demais interessados deve conter:

- i- expressa anuência dos titulares individuais e coletivos do direito sobre a imagem retratada;
- ii- vontade dos titulares do direito quanto aos limites e às condições de autorização ou cessão do direito imagem;
- iii- garantia do princípio da repartição justa e equitativa dos benefícios econômicos advindos da exploração da imagem.

Art. 7 - Atividades de difusão cultural são as que visam a circulação e divulgação da cultura associada à imagem indígena, podendo ter finalidade comercial.

Art. 8 - Atividades com fins comerciais são as que utilizam a imagem indígena, individual ou coletiva, para agregar valor a um determinado produto, serviço, marca ou pessoa jurídica.

Art. 9 – A Fundação Nacional do Índio - FUNAI participará das negociações de contratos e autorizações de captação, uso e reprodução de imagens indígenas, no âmbito de sua competência e atendendo aos interesses indígenas.

§ Único - Todo material coletado, desde que autorizado pelos titulares do direito de imagem e conforme contrato firmado, poderão ficar à disposição do Banco de Imagens da Fundação Nacional do Índio -

FUNAI para registro e uso institucional com indicação dos devidos créditos de autoria.

Art. 10 - O uso de imagens indígenas para fins de informação pública é livre e gratuito, respeitados os limites da privacidade, honra e intimidade dos retratados, conforme disposto na Lei N. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998.

§ 1º A coleta de materiais de vídeo, foto e áudio para fins jornalísticos atenderá exclusivamente à finalidade proposta e será restrita em sua divulgação a 15 fotos e 05 minutos de gravação de qualquer natureza, sujeita à fiscalização pela Coordenadoria Geral de Assuntos Externos.

§2º. As imagens indígenas coletadas para fins de informação pública não podem ser exploradas comercialmente.

PESQUISAS

Art. 11 – As atividades de pesquisa de caráter científico, que utilizem imagens, sons, grafismos ou outras criações e obras indígenas devem seguir os procedimentos de solicitação de autorização desta Portaria visando o respeito aos direitos autoral e de imagem indígenas.

§ Único – Compete à Coordenadoria-Geral de Estudos e Pesquisa analisar, junto à comunidade envolvida, os pedidos de autorização para pesquisa em terra indígena com parecer favorável do órgão nacional de pesquisa quanto ao mérito da pesquisa e demais requisitos da Instrução Normativa Fundação Nacional do Índio - FUNAI N.01, de 29 de novembro de 1995, que regula o assunto.

PEDIDOS DE AUTORIZAÇÃO

Art. 12 - Os pedidos de autorização de entrada em terra indígena para a realização de atividades de uso e exploração de imagens, sons, grafismos, criações e obras indígenas, bem como os pedidos de acompanhamento pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI das referidas atividades, serão endereçados ao Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI devendo ser instruídos com:

- a) qualificação dos interessados;
- b) plano de trabalho com a descrição das atividades a serem desenvolvidas;
- c) identificação da terra indígena em que se pretende ingressar;
- d) datas de início e término das atividades;

- e) detalhamento da finalidade e usos dos materiais de autoria indígena;
- f) certidão negativa de pendências com a Fundação Nacional do Índio - FUNAI;
- g) previsão de mecanismos de redução de impactos que resultem prejudiciais aos índios e sua coletividade; e
- h) contrato de cessão de direitos ou de autorização parcial de uso de imagens, sons, grafismos e outras obras e criações indígenas, firmado em língua portuguesa ou indígena, entre os titulares do direito e interessados, de acordo com a Legislação em vigor e com previsão de reparação de danos;
- i) ou termo de compromisso firmado entre a Fundação Nacional do Índio - FUNAI e a empresa jornalística, no caso de autorização de atividade jornalística e prestação de serviços de informação, com anuência da comunidade.

Art. 13 - As contrapartidas e recursos advindos dos contratos e indenizações por uso ou cessão do direito de imagem ou direito autoral indígena serão revertidos aos titulares do direito, inclusive à coletividade, na forma do contrato ou termo celebrado.

§ 1º. As contrapartidas e indenizações que sejam devidas às comunidades de pouco ou recente contato, ou a coletividades não definidas; e os recursos que não possam ser aplicados diretamente à comunidade indígena titular do direito, deverão ser depositados na Renda do Patrimônio Indígena.

§ 2º. A Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente criará uma conta especial na Renda do Patrimônio Indígena para receber os recursos advindos dos casos particulares previstos no § 1º. deste artigo.

Art. 14 – São considerados válidos os contratos firmados entre as comunidades envolvidas, ou seus representantes e os terceiros interessados, independentemente de prévia autorização da Fundação Nacional do Índio, quando tiverem consciência e conhecimentos plenos dos atos praticados e da extensão de seus efeitos, e desde que não lhes sejam prejudiciais.

§ Único – Os contratos de cessão ou autorização de uso de imagens e obras indígenas assistidos pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, sem prejuízo ao que dispõem o Código Civil Brasileiro e a Lei de direito autoral, deverão conter:

- a) compromisso do interessado em respeitar os costumes e tradições indígenas;
- b) objeto dos contratos, estabelecendo o número de cópias, reproduções, tiragens e exposições em meios de comunicações das criações e imagens indígenas;
- c) previsão de sanção para casos de descumprimento das obrigações por parte dos interessados;
- d) previsão de depósito em garantia das obrigações em favor das comunidades indígenas;
- e) mecanismos de controle dos desdobramentos das atividades que afetem aos índios e sua coletividade;
- f) garantia de critérios de valores no mínimo compatíveis com valores de mercado, quando tratar-se de atividade remunerada;
- g) cláusula de remuneração ou indenização, de caráter pecuniário ou não, a ser revertida diretamente à comunidade atingida; e
- h) tradução para a língua indígena quando necessária para a compreensão do documento.

Art. 15 - A representação da comunidade indígena, titular do direito coletivo, deverá ser feita de acordo com seus costumes e tradições.

§ 1º. Na ausência da representação de acordo com os costumes e tradições é admitida a representação por pessoas jurídicas ou por associações de fato.

§ 2º. Na falta de identificação clara da representação tradicional deverão ser ouvidas outras formas de representação que porventura existirem.

Art. 16 - Previamente à concessão de quaisquer autorizações pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, devem ser informadas e ouvidas as comunidades envolvidas sobre o uso de imagens indígenas, sons, grafismos e outras obras e criações de autoria indígena.

§ 1º. Os titulares do direito devem ser informados, com o auxílio de tradutores de língua indígena quando for necessário, sobre as finalidades e o contexto do trabalho; o tipo de mídia que utilizará sua criação ou imagem indígenas; o número de reproduções; e demais informações relevantes ao consentimento de autorização de uso ou cessão de direito autoral e de imagem indígenas.

§ 2º. Todas as autorizações de uso de imagem indígena, obra artística ou cessão de direitos autorais devem sempre ser expressas e o consentimento deve ser dado de forma livre, consciente e fundamentado pelos titulares dos direitos.

PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS

Art. 17 – A Coordenação-Geral de Assuntos Externos emitirá parecer opinando sobre a autorização para a realização de atividades jornalísticas em terras indígenas, ouvidos os representantes das comunidades indígenas envolvidas.

§ 1º. Compete à Coordenadoria-Geral de Assuntos Externos a análise dos pedidos de autorização das atividades jornalísticas em terra indígena, com a anuência das comunidades indígenas.

§ 2º. A empresa jornalística ou os repórteres independentes devem assinar Termo de Compromisso contendo:

- a) compromisso da empresa jornalística e repórteres em respeitar os costumes e tradições indígenas;
- b) uso exclusivo do material coletado para fins jornalísticos, excluindo-se a possibilidade de posterior venda de imagens ou outros usos comerciais;
- c) sanção ou indenização para casos de descumprimento das obrigações por parte da empresa jornalística e repórteres; e
- d) cessão dos direitos de uso do material coletado para uso institucional da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e das organizações indígenas retratadas, mediante reconhecimento dos créditos autorais.

Art. 18 - A Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas assistirá à comunidade indígena, sempre que solicitada, nas negociações e revisões de contratos de exploração e uso de imagens, sons, grafismos e demais criações indígenas celebrados com terceiros interessados.

§ 1º. A Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas, ouvida a comunidade, emitirá parecer sobre a autorização de uso e cessão de direitos autorais e dos direitos de imagem indígena a ser encaminhado ao Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

§ 2º. É de responsabilidade da Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas a fiscalização das atividades em que é competente para análise.

§ 3º. A Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas enviará cópia dos materiais produzidos para arquivamento na Coordenação Geral de Documentação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Art. 19 – Compete à Coordenação Geral de Documentação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI gerenciar e alimentar as imagens indígenas depositadas, com a devida anuência dos titulares do direito de imagem e

do direito autoral dos registros de imagens, no Banco de Imagens Indígenas da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

§ 1º. Os pedidos de imagens do acervo do Banco de Imagens da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, a título oneroso ou gratuito e para quaisquer finalidades que não sejam a de informação pública, serão analisados pela Coordenação-Geral Documentação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e remetidos à Presidência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, de acordo com os procedimentos desta Portaria.

§ 2º O Banco de Imagens Indígenas se responsabilizará pelos procedimentos de pedido de autorização coletiva do uso de imagem e do direito autoral das fotos e vídeos indígenas a que tenha acesso.

§ 3º. As imagens gerenciadas pelo Banco de Imagens da Fundação Nacional do Índio - FUNAI serão expressamente autorizadas pelos titulares do direito, ou seus representantes, com definição da finalidade, limites e contrapartidas do uso da imagem indígena por terceiros.

§ 4º. Os recursos advindos dos contratos e indenizações do uso das imagens indígenas depositadas no Banco de Imagens serão repassados às comunidades titulares dos direitos, de acordo com o art. 13 da presente Portaria.

Art. 20 - A Coordenadoria Geral de Índios Isolados analisará, junto à Presidência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, os casos de autorização de uso e exploração de imagens, sons e criações artísticas de grupos indígenas considerados isolados ou de pouco contato com o não-indígena.

Art. 21 - Os pareceres da CGAE, CGEP, CGDOC, CGII e da Procuradoria Jurídica da FUNAI subsidiarão as decisões do Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI sobre a autorização de entrada de pessoas em terras indígenas que envolvam uso, cessão e exploração de direitos autorais e dos direitos de imagem indígenas, e sobre a legalidade dos contratos firmados entre indígenas e terceiros interessados.

§ 1º. Após a emissão da autorização pelo Presidente, a CGEP enviará cópia do documento de autorização e contrato celebrado entre os interessados e a comunidade indígena à respectiva Administração Regional, para que esta exerça sua jurisdição.

§ 2º. Após a emissão da autorização pelo Presidente, a CGAE enviará cópia do documento de autorização e contrato celebrado entre os interessados e a comunidade indígena à respectiva Administração

Regional, que designará um técnico para acompanhar as equipes de jornalismo.

§ 3º. A Fundação Nacional do Índio - FUNAI poderá designar a qualquer tempo, uma equipe de técnicos especializados para acompanhar e avaliar os trabalhos de uso e exploração de imagens, sons e outras criações e manifestações artísticas autorizados pelas Coordenadorias da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Art.22 – A Presidência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI poderá suspender a qualquer tempo, e sem nenhum ônus para si ou para os povos indígenas, as autorizações concedidas de acordo com as presentes normas, quando:

- i- a comunidade indígena em questão solicitar o cancelamento das atividades autorizadas;
- ii- as atividades em desenvolvimento gerar conflitos, afetar o meio ambiente, e ou causar danos ou ameaça de danos morais ou patrimoniais em terras indígenas;
- iii- observadas as situações epidêmicas.

Art. 23 - Revogam-se os dispositivos em contrário.

MÉRCIO PEREIRA GOMES
Presidente da Funai

Anexo B: Carta de São Luis do Maranhão - 06/12/2001

CARTA DE SÃO LUIS DO MARANHÃO

Nós representantes indígenas no Brasil pluriétnico onde vivem 220 povos, falando 180 línguas distintas entre si, com uma população de 360 mil indígenas, ocupando 12% do território brasileiro, reunidos na cidade de São Luis do Maranhão, de 04 a 06 de dezembro de 2001, para discutir o tema "A Sabedoria e a Ciência do Índio e a Propriedade Industrial", convidados pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI), declaramos:

1. Que nossas florestas têm se mantido preservadas graças aos nossos conhecimentos milenares;
2. Como representantes indígenas, somos importantes no processo da discussão sobre o acesso à biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais conexos porque nossas terras e territórios contêm a maior parte da diversidade biológica no mundo, cerca de 50%, e que têm um grande valor social, cultural, espiritual e econômico. Como povos indígenas tradicionais que habitam diversos ecossistemas, temos conhecimento sobre o manejo e o uso sustentável desta diversidade biológica. Este conhecimento é coletivo e não é uma mercadoria que se pode comercializar como qualquer objeto no mercado. Nossos conhecimentos da biodiversidade não se separam de nossas identidades, leis, instituições, sistemas de valores e da nossa visão cosmológica como povos indígenas;
3. Recomendamos ao Governo do Brasil que abra espaço para que representação das comunidades indígenas possam participar no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético;
4. Recomendamos ao Governo Brasileiro que regulamente por lei o acesso a recursos genéticos e conhecimentos tradicionais e conexos, discutindo amplamente com as comunidades e organizações indígenas;
5. Nós representantes indígenas, expressamos firmemente aos governos e aos organismos internacionais nosso direito à participação plena nos espaços de decisões nacionais e internacionais sobre biodiversidade e conhecimentos tradicionais como na Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB), na Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), na Comissão das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento, na Organização Mundial do Comércio (OMC), no Comitê Intergovernamental de Propriedade Intelectual relativo a Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore da OMPI, entre outros organismos;
6. Recomendamos que os países aprovem o Projeto de Declaração da ONU sobre Direitos Indígenas;
7. Como representantes indígenas, afirmamos nossa oposição a toda forma de patenteamento que provenha da utilização dos conhecimentos tradicionais e solicitamos a criação de mecanismos de punição para coibir o furto da nossa biodiversidade;
8. Recomendamos a criação de um fundo financiado pelos governos e gerido por uma organização indígena que tenha como objetivo subsidiar pesquisas realizadas por membros das comunidades;
9. Recomendamos ao Governo Federal a criação de cursos de capacitação e treinamento de profissionais indígenas na área dos direitos dos conhecimentos tradicionais;

Manoel Pereira *Motus Litomoru Uaani*
Daniel Ynduráin *Spence*

Betinha C. S. Gonçalves Paulo Pontes

maluare

10. Recomendamos que seja realizado um II Encontro de Pajés sobre a Convenção da Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais;
11. Recomendamos que seja assegurado a criação de um Comitê Indígena para o acompanhamento dos processos de discussão e planejamento da produção dos Conhecimentos Tradicionais;
12. Recomendamos que o governo adote uma política de proteção da biodiversidade e sociodiversidade destinada ao desenvolvimento econômico sustentável dos povos indígenas. É fundamental que o governo garanta recursos para as nossas comunidades desenvolverem programas de proteção dos conhecimentos tradicionais e preservação das espécies *in situ*;
13. Até que o Congresso Nacional brasileiro aprove o projeto de lei 2057/91 que institui o Estatuto das Sociedades Indígenas parado na Câmara dos Deputados, há mais de 10 anos, e a ratificação da Convenção 169 da OIT, parado no Senado há 8 anos e, já aprovado pela Câmara dos Deputados, propomos que os povos indígenas discutam a necessidade do estabelecimento de uma moratória na exploração comercial dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos;
14. Propomos aos governos que reconheçam os conhecimentos tradicionais como saber e ciência, conferindo-lhe tratamento equitativo em relação ao conhecimento científico ocidental, estabelecendo uma política de ciência e tecnologia que reconheça a importância dos conhecimentos tradicionais;
15. Propomos que se adote um instrumento universal de proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais, um sistema alternativo, sistema *sui generis*, distinto dos regimes de proteção dos direitos de propriedade intelectual e que entre outros aspectos contemple: o reconhecimento das terras e territórios indígenas, consequentemente a sua demarcação; o reconhecimento da propriedade coletiva dos conhecimentos tradicionais como imprescritíveis e impenhoráveis e dos recursos como bens de interesse público; com direito aos povos e comunidades indígenas locais negarem o acesso aos conhecimentos tradicionais e aos recursos genéticos existentes em seus territórios; do reconhecimento das formas tradicionais de organização dos povos indígenas; a inclusão do princípio do consentimento prévio informado e uma clara disposição a respeito da participação dos povos indígenas na distribuição equitativa de benefícios resultantes da utilização destes recursos e conhecimentos; permitir a continuidade da livre troca entre povos indígenas dos seus recursos e conhecimentos tradicionais;
16. Propomos que a criação de bancos de dados e registros sobre os conhecimentos tradicionais sejam discutidos amplamente com comunidades indígenas e que a sua implantação seja após a garantia dos direitos mencionados neste documento.

Neste encontro estão reunidos membros das comunidades indígenas com fortes tradições bem assim como líderes experts para formular estas recomendações e propostas. Preocupados com o avanço da bioprospecção e o futuro da humanidade, dos nossos filhos e dos nossos netos que, reafirmamos aos governos que firmemente reconhecemos que somos detentores de direitos e não simplesmente interessados. Por esta razão temos certeza de que as nossas recomendações e proposições serão acatadas para a melhoria da humanidade.

Em São Luis do Maranhão, 06 de dezembro, de 2001.

Roberto Waraia

Getulio do Oliveira Dourado

Paz itambé

Elaine Aparecida

Silvio marian

Micuelina
TEBENA

JOSE RUIVO
GUANASSA

ANTONIO
GUANASSA

AMBROS
CARACAU

ROINUO
WATISSAO

Raimundo da Silva
Gauabá

Miguelina da Silva
Maria Dourado

Bruno
Gauabá

Getulio Kruah
Harmon Kruah
Dourado Kruah
J. Maria M. Kruah

LOUNTO KRUAK

domos
KRUAK

ANTONIO
KRUAK